

# الفلسفة الأبيقورية

أصولها وتطوراتها

الدكتور  
محمد رزق موسى أبو حسين

كلية التربية جامعة سبها - ليبيا



2014



# الفلسفة الأبيقورية

## أصولها وتطوراتها

الدكتور

محمد رزق موسى أبو حسين

كلية التربية جامعة سبها - ليبيا

شبكة كتب الشيعة



عالم الكتب الحديث

*Modern Books' World*

اربد - الأردن

2014

الكتاب

الفلسفة الأبيتورية أصولها وتطوراتها

تأليف

محمد رزق أبو حسين

الطبعة

الأول، 2014

عدد الصفحات: 182

القياس: 24×17

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية  
(2013/7/2394)

جميع الحقوق محفوظة

ISBN 978-9957-70-731-6

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد - شارع الجامعة

تلفون: (00962) 27272272

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 - 27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: [almalkotob@yahoo.com](mailto:almalkotob@yahoo.com)

[almalkotob@hotmail.com](mailto:almalkotob@hotmail.com)

[www.almalkotob.com](http://www.almalkotob.com)

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن - العبدلي - تلفون: 079 / 5264363

مكتب بيروت

روضه الفدير - بناية بنزي - هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

الله  
لله  
لله



إِلَاء

إلى والدي ووالدتي الأعزاء  
..... عرفاناً بالجميل



# المحتويات

الصفحة	الموضوع
ج 1	إهداء المقدمة
5	الفصل الأول المدرسة الأبيقورية نشأتها وتأسيسها
7	تمهيد
10	أولاً: الظروف العامة لنشأة الأبيقورية
11	1. الظروف السياسية والاجتماعية
15	2. الظروف الدينية
19	3. العوامل الفكرية لنشأة الفلسفة الأبيقورية
23	ثانياً: أبيقور حياته ومكانته
23	1. حياته ومكانته
29	2. أساتذته
31	3. أهم مؤلفاته
34	4. تلاميذه
37	5. وصيته
41	الفصل الثاني نظريّة المعرفة عند الأبيقوريين
43	تمهيد
45	وسائل المعرفة
46	أ- الإحساس
55	ب- التوقع

الصفحة	الموضوع
60	جـ- الانفعال
62	دـ- إدراكات الفكر المباشرة
65	تعقيب
67	الفصل الثالث
	الطبيعة عند الإيغوريين
69	تمهيد
73	أولاً: الكون ونشأته
73	1. تصورهم للعالم
79	2. العناصر المكونة للعالم
102	ثانياً: صلة البحث في الطبيعة باليانزيقا
102	1. النفس
108	2. الآلة
116	3. الموت
120	تعقيب
123	الفصل الرابع
	الأخلاق والسياسة لدى الإيغوريين
125	تمهيد
126	أولاً: الأخلاق
128	1. الله
135	2. مراتب الرغبات
136	3. الرغبات الطبيعية غير الضرورية
136	4. الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية
140	5. الحكمة

الموضع	الصفحة
6. الحرية	142
7. الفضيلة	147
8. الزهد	152
ثانياً: السياسة لدى الأيقوريين	155
تعقب	158
الخاتمة	161
المراجع	165



## المقدمة :

إن الفلسفة الأبيقورية كالفلسفة الرواقية، فلسفة عمل سعت مثلها إلى نجاة الإنسان من المخاوف التي تسيطر عليه وتمكينه من بلوغ السكينة وهدوء النفس الاتراكسيا وهي تنطلق من مبدأ العيش في وفاق مع الطبيعة، الطبيعة المشتركة كلها؛ طبيعة الإنسان وطبيعة العالم أجمع التي كل ما فيها حسب رأي أبيقور يتكون وينحل تبعاً لاجتماع وافتراق الذرات.

وتنسب الفلسفة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذي ولد سنة 341 ق.م وقضى شبابه في ساموس وتتلمذ على أيدي أحد تلاميذ ديقريطس نوزيفان، فوجد في تعاليمه مبادئ الفيزياز الذرية؛ ثم عاد إلى آثينا سنة 306 ق.م وأسس مدرسة جمع فيها عدد من الأصدقاء والمربيين ومات سنة 270 ق.م.

وقد قسم أبيقور فلسفته إلى ثلاثة أقسام:

نظيرية المعرفة وتعلمنا ما نمتلك من وسائل لتمييز الحق عن الباطل، والطبيعيات وتحبّث في تكون الأشياء وفسادها وطبيعتها، وفلسفة الأخلاق وتعلمنا ما يتوجب علينا تجنبه كي نعيش حياة سعيدة، وليس لنظيرية المعرفة والطبيعيات من غاية غير التحضير لفلسفة الأخلاق.

ولقد بقيت المدرسة الأبيقورية قائمة الذات ما يزيد على خمسة قرون خلصة لتعاليم مؤسسها اخلاصاً فريداً من نوعه رغم ما لاقته من منافسات وعداوات شديدة، وبينما كان الانشقاق والتتشيع ينخران كيان المدارس الأخرى لمجد أتباع أبيقور يعتصمون بتعاليم أستاذهم ويحافظون على وحدة مدرستهم.

وقد انتشرت الأبيقورية في جميع أطراف حوض البحر المتوسط، ففي القرن الثاني ق.م أسس فيلودينوس مدرسة أبيقورية في أنطاكيه وصنف مراسلات أبيقور وعرفتها الإسكندرية لكنها غزت روما بشكل خاص؛ إلا أنها ازدهرت لدى اللاتينيين في القرن الأول ق.م خاصةً، وقد تحدث عنها شيشرون في المؤلفات التي كان يتصدى فيها للمشكلات الفلسفية، حيث أوضح الأهمية التي كان يتمتع بها الأبيقوريون في ذلك العصر.

وقد استمرت الأبيقورية ناشطة في أوائل العصور الوسطى المسيحية، وقد كرس فلودطار خوس لتفنيدها أحد مؤلفاته آرلد على كولوتس، كما اكتشف علماء الآثار في نهاية القرن التاسع عشر في Oenoanda بآسيا الصغرى ملخصات لفلسفة أبيقور منقوشة على جدران منزل أحد الأبيقوريين يدعى ديوجينيس تشهد على نشاط الأبيقورية في القرن الثاني الميلادي.

وتدل المتغيرات التي جمعها ديوجين لابريوس على أن النظريات الأبيقورية كانت معروفة جدًا في نهاية تاريخ العصور القديمة، ولكن شيئاً فشيئاً تفككت الأبيقورية وهيمست المسيحية بما لها من تنظيم اجتماعي الكنيسة على الفكر في العصور الوسطى، ومع ذلك ظل أبيقور معروفاً من خلال قراءه من امتدحوه أو انتقدوه.

ومن هنا تأتي أهمية هذا الكتاب في أنه يعد بمثابة محاولة لتغطية جوانب الفلسفة الأبيقورية وأيضاً محاولة إبراز أهم جوانب فلسفة أبيقور وإزالة الأفكار الخاطئة عنها. ومحاولة الإجابة عن التساؤلات حول الفلسفة الأبيقورية وأهمها: ما هي أسباب نشأة الفلسفة الأبيقورية؟ وما مدى تأثير أبيقور بالفلاسفة السابقين عليه؟ وما أهمية دراسة الفلسفة الأبيقورية؟ وهل ظلم التاريخ حقاً الأبيقورية؟

أما المنهج المستخدم في الدراسة فهو المنهج التحليلي والتاريخي المقارن. حيث قمنا بتحليل وتأصيل الأفكار الأبيقورية باحثاً عن أصولها ومقارناً بين أفكار أبيقور وال فلاسفة السابقين عليه.

ولقد قمنا بتقسيم الكتاب إلى مقدمة وأربعة فصول وخاصة وذلك على النحو التالي:

أما المقدمة فقد تناولنا فيها التعريف بالموضوع وأهميته وكذلك المنهج المستخدم في الدراسة.

وأما الفصل الأول وعنوانه: الفلسفة الأبيقورية نشأتها وتأسيسها.  
فقد تحدثنا فيه عن الظروف العامة لنشأة الفلسفة الأبيقورية سواء كانت ظروف  
سياسية واجتماعية أم دينية أم فكرية، كما تحدثنا فيه عن حياة أبيقر ومكانته وأساتذته وأهم  
مؤلفاته.

أما الفصل الثاني وعنوانه: نظرية المعرفة عند الأبيقررين.  
فقد تحدثنا فيه عن وسائل المعرفة حيث أوضح أبيقر أن الأساس الأول في نظرية  
المعرفة عند أبيقر وهو الفهم الواضح لوسائل المعرفة، وانتهي أبيقر إلى نظرية يشرح فيها  
كيفية وصول المعرفة إلى الذهن، وتتركز هذه النظرية في البحث في وسائل المعرفة التي يحددها  
الكتاب المحدثون في الفلسفة الأبيقورية بأربعة وسائل أو معايير هي: الإحساس والتوقع أو  
الخيال والانفعال، أي الشعور باللذة والألم وإدراكات الفكر المباشرة.

وقد رأى أبيقر أن الأصل في كل معرفة هو الحس، فمن طريقه وحده تتم المعرفة  
فمن أين إذن يتسرّب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا يخطئ أبداً؟

حاول أبيقر تبرير الأخطاء التي تقع حيث رأى أن الحس لا يخطئ وإنما الذي  
يحدث هو أنه يأتي إلى الحواس عن الشئ الواحد صور متعددة، والناس مختلفون في التقاطها  
لهذه الصور فهذا يلتقط صورة وذاك يلتقط أخرى وهكذا مع أن الموضوع واحد باستمرار  
ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم مع بعض فالأسيل إذن هو الحس دائمًا.

وأما الفصل الثالث وعنوانه: الطبيعة عند الأبيقررين.  
فقد أوضحنا فيه مدى اختلاف الطبيعة عند أبيقر عن الفلاسفة السابقين، حيث  
شهد مفهوم الطبيعة عند أبيقر تحولاً هاماً؛ إذ لم يعد تفسير الطبيعة في حاجة إلى وجود قوى  
غيبية وفائقة للطبيعة، بحيث أصبحت المبادئ العامة لتفسير الطبيعة تتلخص في نظر أبيقر في  
الآنبحث عن شيء فائق للطبيعة أو متر خلفها، وألا نلجأ في تفسيرنا للأصل الظواهر إلى  
غير ما تحدده قوانين الطبيعة الثابتة وألا نضع أى حد للمعرفة الإنسانية، وبذلك تحدى أبيقر

العقلية اليونانية السائدة والحكمة القديمة المنادية ببقاء المرء في حدوده وفي الوضع الذي هو عليه، دونما محاولة تجاوز الحدود التي رسمتها الآلهة لوجوده ولقدرته على المعرفة.

فالطبيعيات الأبيقورية لا تهدف أبداً إلى أن تمد الإنسان لا بمسرات تأمل عقلاني، ولا بفوائد بعض التطبيقات التقنية، ليست الطبيعيات بالنسبة إلى أبيقور إلا طريقاً للوصول إلى صفاء لا يتذوقه إلا إنسان تخلص قلبه من غم خشية الظواهر الطبيعية وما يصاحبها من خشية الإيمان بالآلهة والخوف من الموت والقدر.

وأما الفصل الرابع وعنوانه: الأخلاق والسياسة عند الأبيكوريين.

فقد أوضحنا فيه أن الأخلاق الأبيقورية هي نتاج كل ما سبق من آراء أبيقورية، فبعد أن أوضحت لنا نظرية المعرفة الأبيقورية الطرق التي نستطيع بواسطتها معرفة الحقيقة الواقعية الحقة؛ وبعد أن خلصتنا الطبيعيات من كل خوف من الموت أو رهبة من الآلهة، جاء دور الأخلاق لترشدنا إلى الخير الأسمى الذي يسعى إليه كل إنسان في كل لحظة من حياته.

حيث أكد أبيقور على أن اللذة هي المبدأ الأول والأساسي الذي يسمح باستمرار الحياة والمثابرة على الوجود، برغم ذلك فقد نادى أبيقور بضرورة تدخل إرادتنا في اختيار رغباتنا وفاضل أبيقور بين اللذات وأعلى من قيمة اللذات الروحية والعقلية.

#### أما الخاتمة:

فقد دونا فيها أهم النتائج التي انتهى إليها البحث.

وقد أعقبنا الخاتمة بقائمة ضمنها أهم المصادر والمراجع التي اعتمد عليها في إعداد هذه الدراسة.

وبعد، فكل ما نتوخاه من هذا العمل هو أن نضع بين يدي القارئ صورة صحيحة وفهم حقيقي للفلسفة الأبيقورية.

والله ولِي التوفيق ، ،

د. محمد رزق موسى

**الفصل الأول**

**الفلسفة الأبيقورية**

**نشأتها وتأسيسها**



# الفصل الأول

## الفلسفة الأبيقورية نشأتها وتأسيسها

تهيئة:

عندما يتكلّم الباحث عن العصر الهليني<sup>(١)</sup> فإنه يعني الثقافة الهلينيّة التي انتشرت في الأقطار الواسعة والتي تكونت منها إمبراطورية الإسكندر من "غرناطة" غرباً حتى نهر السند شرقاً. وقد تميزت الفلسفة الهلينيّة بالتجاه ملحوظ بهتم بالبحث في الأخلاقيات، وذلك نتيجة للصراع الموجود في تلك الفترة حول مطالب الحياة اليومية فكان إذن على الفلسفة أن تنهض لتقدم العلاج والراحة النفسيّة لهؤلاء، ومن المصطلح عليه أن العصر الهليني يمتد حتى زمن المسيح تقريباً، وأن الحكم الروماني أخذ محل الحكم الهليني تدريجياً من بداية التاريخ الميلادي<sup>(٢)</sup>.

ظهرت الأبيقورية في فترة من تاريخ أثينا عمت فيها الأضطرابات والقلائل السياسية وتعد الأبيقورية رد فعل لواقع اجتماعي وحضاري، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات أفضت في آخر المطاف إلى سيطرة المقدونيين على مقايد الحكم، فقدت المدن

---

المليستية: هي فترة تطلق على الفرون الثلاثة التي ابتدأت بوفاة الإسكندر عام 232 ق.م. وان كانت تختفي الواقع إلى ما بعد الميلاد بحوالى ثلاثة قرون أو يزيد، وقد سادت العالم القديم حتى حلّتها الفلسفة المسيحية، وانتهت ب نهاية حكم كلوباترا في مصر وقيام الإمبراطورية الرومانية عام 31 ق.م. على يد أوغسطس، وليس هذا التحديد حاسماً لأن دور الروح المليستية بدأت في الظهور قبل الإسكندر، كما أن الإمبراطور الروماني أوغسطس لا يمثل في الحقيقة فاصلاً بين عهدين لأن الحضارة الرومانية ظلت إغريقية الفكر، غير أن التغير الحضاري والتلفي الذي ابتنى عن فتوحات الإسكندر جعلت الفترة التي أعقبته ذات طابع متغيراً عما قبله، وبعد موت الإسكندر أتقس قواده التركية فصارت أisia إلى حكم سلوكوس Seleucus، أما بلاد اليونان ومقدونيا فقد صارت إلى أنطigonos Antigonus، أما مصر فقد صارت من نصيب بطليموس وأسرته من بعده، واستمرت أثينا مركزاً للفلسفة على الرغم من كثرة الأضطرابات السياسية التي توالّت عليها.

جورج ساترون: تاريخ العلم 4 ترجمة د. توفيق الطويل. د. أحد فؤاد الأهوان، د. عبد الخالق متصر، د. عبد الحميد لطفى، د. عبد اللطيف أحد على، د. أبو علاء عفيفي، د. محمد عبد المادي أبو ربيه إشراف د. إبراهيم مذكر، د. محمد كامل حسين، د. فسططين زريق، د. محمد مصطفى زيادة دار المعارف القاهرة 1978 ص 32

اليونانية استقلالها وسيادتها وعمت الفوضى والقلق وغدا الإنسان يخشى شر أخيه الإنسان وشعر الإغريق بأن الحضارة التي آلت بهم إلى ذلك المصير لابد من إعادة النظر في قيمتها بما يضمن إعادة الثقة والطمأنينة والسعادة إلى الإنسان.

ولم تكن الأبيقورية إذا جاز التعبير سوى وصفة طيبة لمعالجة أمراض المجتمع آنذاك، يؤكد أبيقور هذا بقوله كما انه لا خير في طب يزيل أمراض الجسم، كذلك لا خير في فلسفة لا تداوى أمراض العقل، وكل كلمة يقولها الفيلسوف لا تشفى أمراض الناس لا خير فيها<sup>(1)</sup>.

فكان للطب والفلسفة عند الأبيقورية هدف واحد، هو أن الطب يعالج أمراض الجسم في حين تعالج الفلسفة أمراض الفكر.

والأبيقورية نسبة إلى مؤسسها الإغريقي أبيقور 341-270 ق.م Epicurus وهي العقيدة الفلسفية الوحيدة التي قدر لها أن تنتشر في العالم القديم الإغريقي والروماني على حد سواء.

لقد وضع أبيقور مبادئ الفلسفة الأبيقورية ووطد دعائمها وعمل على نشرها مما تيسر له من إمكانات، فكتب الرسائل وحرر الخلاصات وعقد المناقشات أما إتباعه فلم يضيفوا إليها شيئاً يعتقد به؛ لأن جل اهتمامهم أنصب على نشر تعليمها وشرحها والتعليق عليها، وربما يعود هذا إلى شدة تعلق أتباع الأبيقورية بمؤسسها.

وما سبق يتضح أن فلسفة أبيقور تعد نموذجاً للأبيقورية بوجه عام وقد استحوذت الأبيقورية على اهتمام عدد كبير من الناس لمدة تجاوزت سبعة قرون، وازدهرت عند أقوام عدّة من إغريق وغير إغريق في بلاد اليونان وأسيا الصغرى ومصر وسوريا وإيطاليا وشمال إفريقيا.

لقد اجتذب المذهب الأبيقوري طائفة من الناس أرهقتها السم وأنهكتها الملل وأخذ أنصار الفيلسوف ينشدون بقربه نسيان متاعب الحياة وألامها وهمومها، فابتغوا في الحديقة

<sup>(1)</sup> د. كريم متى: مادة الأبيقورية-الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف د. معن زيادة ، المجلد الثاني معهد الإنماء العربي ط-1، بيروت 1988 ص 26

التي أبتعها مريدوه في أثينا عزله أمينة تكسر على جدرانها آلام الحياة الاجتماعية الخارجية، وقد تركزت في هذه الحديقة مدرسة المعلم وكثير فيها أتباعه الذين أخذوا يعيشون فيها عيشه أشبه أن تكون عيشة جماعة في ملجاً أو دير يقيم فيه رجال ونساء أحرار وعييد، وكانوا يعتبرون أبيقور إلهًا جاء إلى العالم بوحي جديد، وفي هذا يقول لوكربيتوس كان إلهًا، حقاً إلهًا فهو أول من اكتشف ذلك الأسلوب في الحياة الذي يقال له اليوم الحكمة وهو من نجانا بفتحه من عواصف عاصفة ومن ليل أنس وجعل عجلة حياتنا تدور في هدوء وضياء عظيمين<sup>(1)</sup>. وقد رسمت تعاليم أبيقور هؤلاء الأتباع في الحديقة عيشاً متسقاً في جو هادئ متساو ينحصر في دائرة محدودة ووسط مغلق، وحيث لا يهم عن طريف الإفلاع عن حياة المجتمع الأوسع حياة أهنا وأبعد عن الألم<sup>(2)</sup>.

وقد قسم أبيقور فلسنته إلى ثلاثة أقسام.  
نظيرية المعرفة: وهو أساس العلم ويعلمنا ما نمتلك من وسائل لتمييز الحق من الباطل.

والطبيعتيات: وتحث في تكون الأشياء وفسادها وطبعتها.  
وفلسفة الأخلاق: وتعلمنا ما يتوجب علينا طلبه وما يتوجب علينا اجتنابه كي نعيش حياة سعيدة وليس للعلم القانوني والطبيعتيات من غاية غير التحضير للفلسفة الأخلاق.

وليس اللذة التي تنشدتها الأبيقورية لذة الانفعال المتحرك الزائل الذي يشعر به المرء شعوراً يقوى أو يضعف تبعاً لطبيعة إرضاء الميل والرغبات، بل هي اللذة الساكنة أو الطمأنينة التي لا ترى أن اللذة إرواء علة بل انعدام ظماً.

(1) د. اميل برهيه: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة المليتبية والرومانيه، ترجمة د. جورج طرابيشي دار الطبيعة للطباعة والسر بيروت 1982 من 97

(2) د. عادل الموا: مادة اللذة الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثاني ج 2 من 1227

لم تلق الأبيقورية من اهتمام في الفلسفة العربية عما لاقته فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلاطين، وربما كان أحد أسباب ذلك هو هذا المفهوم الخاطئ وخاصة ما تضمنه من اتهام بالإلحاد، وكان هم الفلاسفة العرب التوفيق بين الفلسفة والدين.

وسوف يحاول الباحث هنا تقديم تصحيحاً بالغ الأهمية ينصف الأبيقورية التي عانت منذ حياة منتها وإلى أيامنا هذه الكثير من سوء الفهم، بل من الفهم الخاطئ. لقد فهم التللذ بزهد غذاء يسد الرمق وشراب يقطع العطش، زهد يجعل الإنسان يضارع الآلة في غبطتها أو إلهاؤها بين البشر<sup>(1)</sup> على أنه استرسال واستسلام للملذات، وفهم الرفض للمفهوم السوقي للألة اليونانية والذي جعل الإله على مثال الإنسان على أنه كفر والإلحاد، وربما يكون ساهم في نشأة هذا المفهوم الخاطئ وتطوره إلحاد أبيقور على اللذة الحسية وال مباشرة والبدائية<sup>(2)</sup>.

### أولاً: الظروف العامة لنشأة الأبيقورية:

عند وفاة الإسكندر الأكبر Alexander Great في سنة 323 ق.م، شملت إمبراطوريته التي صارت له بفتحاته التي فتحها بسرعة مذهلة، شملت مملكته هو في Macedonia ومصر وبقاعاً ضخماً في الأراضي الآسيوية متدة من البحر المتوسط إلى شمال الهند، ولم يترك له وريثاً من بعده ولم يصنع خططاً ما للوراثة، ولذا كان أمراً محتملاً أن ترتعش وفاته سنوات عديدة كادت تكون سنوات صراع مضطرب<sup>(2)</sup>.

لقد ظهرت الأبيقورية في أثينا وكذلك الرواية التي عاصرتها في فترة مضطربة جداً من التاريخ السياسي والفكري لهذه المدينة التي تالتقى في عالم البحر المتوسط، ففي الواقع عندما أسس أبيقور مدرسته في أثينا سنة 306 ق.م كانت هذه المدينة قد فقدت سيادتها، كان تفوتها البحري قد أصبح من الماضي، ولم يعد لأسوارها الطويلة التي تصلها بخليج برييه من

<sup>(1)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقورية ترجمة جورج أبو كسم، قدم له د. عادل العوا سلسلة أبجدية المعرفة، ط 1 بيروت 1992 ص 14

<sup>(2)</sup> ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق، ترجمة عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1985 ص 174

فائدة فتادعت للسقوط؛ ونتيجة لتلك الظروف افتقد التفكير اليوناني الأصالة منذ القرن الثالث ق.م حتى الثالث بعد الميلاد، واضمحلت الحياة العقلية بعد الفلسفة الشاغنة التي شادها عملاق الفكر اليوناني أرسطو Aristotle وأصبح الفلاسفة يستخفون بالنظر العقلي الجبرد<sup>(1)</sup>.

ولذا نشأت الفلسفة الأبيقورية لكي تقدم أخلاقاً عملية تطمح إلى أن توفر للإنسان نجاة انطلاقاً من مبدأ وفاق الإنسان مع الطبيعة الطبيعية كلها، طبيعة الإنسان وطبيعة العالم الذي يعيش فيه، وذلك بتمكينه من بلوغ السكينة وسط البلبلة السياسية والفكريّة وجنون الأهواء<sup>(2)</sup>. كل هذه الظروف جعلت الفكر الفلسفى وهو المقدّس الوحيد الذي كان من الممكن تعليق الآمال عليه في ذلك العصر، يتعدّد عن تعاليم سocrates الأصلية وفتح المجال فسيحاً لنطويّلات متضاربة لم تنجح إلا في خلق البلبلة في النفوس والخبرة في الأذهان. وعلى ذلك فلكي تحيي فهم المشروع الفلسفى الأبيقورى ينبعى فى بادئ الأمر أن نتأمل فى ظروف نشأة المدرسة الأبيقورية السياسية منها والدينية والفلسفية.

#### 1- الظروف السياسية والاجتماعية:

يمكن أن تتخذ سنة وفاة الإسكندر 323ق.م بداية لفترة تمثل أقصى اضطراب سياسي واجتماعي. ومن هذا الوقت فصاعداً ، تدهورت بسرعة الأهمية السياسية للمدن الإغريقية المستقلة وفي ذلك الوقت كانت المشاكل الكبرى محل نزاع على مستوى كبير، حتى أن المدن الإغريقية المستقلة كانت دونها أهمية وكان الإسكندر نفسه دائماً يعتبر المدن الإغريقية من الناحية النظرية على الأقل حلفاء مستقلين، وكان بعض حلفائه على استعداد للاستمرار في انتهاج هذه السياسة مادامت على الأقل تناسب مصالحهم، ولكن حدث في أوقات أخرى أن مرت المدن الإغريقية وهي لا حول لها في ذلك في قليل أو كثير بظروف سياسية مختلفة غاية في الغرابة، كما مرت بدرجات من الاستسلام غاية في الغرابة أيضاً، ومع

<sup>(1)</sup> د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلائقية نشأتها وتطورها منشأة المعارف ط1 الإسكندرية 1960 ص 102

<sup>(2)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 13

ذلك لم تفقد أبداً نزعتها المصيرية للقتال فيما بينها، وبنهاية القرن صار واضحاً في النهاية أن إمبراطورية الإسكندر لا يمكن أن تعيش متحدة وفي سنة 275 ق.م تقاسمتها أسرات ثلاث تناسلت من ثلاثة قواد من قوادة: antagonists في Macedonia، والبطالة Ptolemy's في مصر، والسلوقيين Seleucids في الشرق<sup>(1)</sup>. وقد ظلت هذه الأسرات بمثابة الحماة الرئيسين على مسرح السياسة حتى قرب نهاية القرن الثالث ق.م عندما زاد نفوذ روما وصارت لها السيادة تدريجياً، وبعد صلح آباما Apamea peace الذي عقد في سنة 188 ق.م بين روما وبين أنطيوخوس السلوقى Seleucid Antiochus لم يعد في استطاعة آية مدينة [غربية] تدعى أنها مستقلة وفي سنة 148 ق.م، صارت Macedonia ذاتها ولاية رومانية وصارت البلاد الإغريقية محمية تحت إشراف روما المباشر.

وبنهاية لذلك ظهرت التزعة التشاومية في بلاد اليونان التي كانت تجتاح نفوسهم أمام بؤس الحياة الإنسانية وشقائها والفلسفه قد شعروا بهذا التشاوm ووعوا أن المعمورة كلها تعيش في الألم<sup>(2)</sup>.

ومن ثم يتضح أن النظرة التشاومية لم تولد عند اليونانيين الاستسلام والخذلان طالما بقيت مديتها حرة، ولما بقوا أسياداً على أنفسهم يوجهون كل طاقاتهم خدمة الحياة المدنية التي لم تكن منفصلة آنذاك عن حياة الدولة، ولكن يوم فقدت البلاد استقلالها ويوم أصبحت لاحق لها في إقرار السلم وال الحرب انهارت القيم التي جعلت من اليونان مهدًا للحضارة ومثالًا للقوة والباس في نفس الوقت، فخضع اليونان للأسر والتبعية وانغمسو في ما توفره الحياة الخاصة من متع وملذات منطويين على أنفسهم، وغير عابثين بالمجده السياسي ولا بالفخر العسكري مادام لم يعد يوجد أي وطن ليشحد عزائمهم وليسترجع رباطة جأشهم<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق ص 175

<sup>(2)</sup> A.J. Festugiere: Epicurus and gods, trans by, Cw.chilton, basil Blackwell, oxford 1955, p.vii

<sup>(3)</sup> A. w. Living stone: the mission of Greece. The clarendon press, oxford 1928, p3  
وابيضاً: د. جلال الدين سعيد: أبىقر الرسائل والحكمة الدار العربية للكتاب بيروت 1991 ص 28

فتحت وطأة النظام الاستعماري والعبودية المفروضة على أغلب سكان البلاد المستعمرة ظهر التفاوت الهائل بين الطبقات، ولم يعد لأهل هذه البلاد ما للطبقة الحاكمة في روما من امتيازات وسلبت حقوق فئات كبيرة من الأحرار، فلا عجب أن انهارت القيم الإيجابية مع ضياع الحرية، وأصبحت الفسحة عن الحياة الواقعية والسلبية واللامبالاة من أهم خصائص الحياة الفكرية في هذا العصر<sup>(1)</sup>.

ويقول مارتا Martha أحد مؤرخي الفلسفة الأبيقورية في هذا المضمار لما فتح أبيغور مدreste كانت اليونان خاضعة لحماية ملك مقدونيا وأولئك الجنود المكلفين الذين أوردوا معهم من أسباب المغزوة للطغيان الشرقي الذي عاهدوه عند المرازية، فانهارت المؤسسات الحرة جارفة معها الشعر وعلم البيان والفلسفة، وفقد الشعب اليوناني الذي كان محباً للمجد والإقدام وللغة الجميلة وتأملات الفكر العميق إحساسه بالقدرة وشعوره بالكرامة معًا. فهو قد قبل مأساته بتهاون وبلا مبالغة طبيعيين عنده، واعتكف في حياته الخاصة باذلأ نشاطه في الملذات لا تستهويه حياة الحرب ومجدها منذ لم يبق عنده وطن، ولم تعد البلاغة فناً نافعاً بقدر ما أصبحت مشهدًا سخيفاً يملأ فراغ الفوضوليين.

وإذا كانت الأداب لا تزال تدرس فليس لتزدان بها الحالات الوطنية والدينية ولا لإثارة شعب بأكمله، وإنما لتكون بمثابة الراحة لمجتمع تافه مائع ومتعطش لزيادة من الملذات الناعمة<sup>(2)</sup>. غير إذن استعمار المقدونيين لبلاد اليونان العريقة طبيعة أهلها، كما غيرت فتوحاتهم وجه العالم، فأنينا قد فقدت هيمتها وتغوقها البحري، واستقرت في بعض رحابها جبوش أجنبية؛ فتضخم عدد المرتزقة فيها لدرجة أن الوطنية أصبحت شعوراً غريباً عن الجميع أي عن الغازي والمغزو معًا، ماذا تبقى عندئذ من ذلك الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة؟ ومن ذلك التعلق بالمدينة والوطن؟ من ذلك الوفاء إلى السنن والقوانين؟ ومن ذلك الحب للحرية؟

د. أميرة حلبي مطر: الفلسفة عند اليونان ، دار الهففة العربية القاهرة 1968 ص 371

د. جلال الدين سعيد: أبيغور ألسن المثل والحكم ص 29

ولكن بلاد الإغريق في هذه الفترة لم تكن ترثح فحسب تحت التدهور السياسي واضطرباب الحروب، بل أيضاً تحت الضغط الاجتماعي الخطير، وكان الاتحاد رغم قصر أمده بين معظم العالم المعروف في عصر الإسكندر، فقد أدى إلى امتزاج أكثر تحرراً بين الأجناس والقوميات وإلى حرية أكبر للفكر وإلى روح عامة للتسامح العنصري والديني<sup>(1)</sup>.

ولكن رغم أن بعض الطبقات وبرغم أن كثيراً من أصحاب المشروعات أو الأفراد المحظوظين قد نعموا بكل تأكيد بربخاء كبيرة، فإنه يبدو مؤكداً أن ظروف الغالية كانت تزداد سوءاً بانتظام، فلقد ارتفعت إيجارات المنازل والأراضي ارتفاعاً فاحشاً كما ارتفعت أسعار المواد الغذائية، ولكن أجور العمل ارتفاعت ارتفاعاً طفيفاً وبذلك أزداد عدد العبيد وبؤسهم فقد تضاعف عمما كان عليه في الحضارات اليونانية إلى بعد الحدود.

فالآيقونية لم تنشأ نتيجة لضعف الإنسان وجنه وجره وراء المللذات الزائلة بحيث تصبح الآيقونية بدورها مصدراً آخر من مصادر اللذة، ولكن الحقيقة غير ذلك لأن الأخلاق الآيقونية تقوم على مبدأ آخر لا وهووعي الإنسان باستقلاليته وحريته اللتين ينبغي عليه البحث عنهما في نفسه ذاتها، لكنه ينعتق من جبروت الأسياد ولكي يسخر من القدر<sup>(2)</sup>.

تلك هي حكمة آيقونوس التي لا تهدف إلى مواساة الإنسان اليوناني البائس بأن تدلّه على أفضل السبل إلى الذلة متع الدنيا، بقدر ما تسعى إلى أن تعلمه الاستقلال الذاتي والاكتفاء بذاته لكي يفوز بالغبطة والسعادة.

جاءت الآيقونية إذن كرد فعل للأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت في ذلك العصر، فحاولت من جهة تعويض الحريات المفقودة بتحريض الفرد على الانعزال والانطواء على نفسه بمحنة اكتفاء ذاتي، وعن حرية باطنية أفضل من الحرية السياسية، مما جعل آيقونوس يخوض تلاميذه على تجنب الحشود وعلى العيش في الستر والخلفاء.

ريكس وورنز: فلاسفة الإغريق ص 176

(1)

(2) A.A. Long: The Hellenistic Philosophers, Translations of the Peincial Sourees with Philosophical commentary, Vol1. Cambridge University press 1992. p.102

ومن جهة أخرى بادرت الأيديcorية بمحاولة إنقاذ البائسين المنغمسين في المتع والملذات ليس بردعهم ولا بتصدهم عنها، وإنما بالإشارة إلى اللذة الحقيقة التي لا تكمن في السكر المتواصل والمأدب التي لا تقطع<sup>(1)</sup>، وإنما في تخليص الجسم من الألم والنفس من الحيرة والاضطراب.

## 2- الظروف الدينية:

كانت الظاهرة الدينية في القرنين السادس والخامس ق.م شديدة الارتباط بالظاهرة الاجتماعية والمدنية، وكانت الروابط الدينية مثابة الوثاق بين الذي يوحد بين المواطنين، لاسيما وأن ما كان يحدد وجود القبيلة أو العشيرة هو اشتراك أفرادها في نفس العقائد وقيامهم بنفس الشعائر كما أن الولاة والحكام هم الذين كانوا يتتكلفون بالصلوات وتقديم القرابين وبقية المهام الدينية ولما كانت الآلهة داعية للوطن وحامية له فإن حياة المواطن كانت مكرسة دوماً لعبادتها وللتقرب منها، بيد أن هذه الآلهة كانت تقتصر على حياة المدينة وأهلها، ولم تلتزم أبداً بالإجابة عن التساؤلات المغيرة التي كان يطرحها الإنسان حول مصير النفس، وحول سر التنظيم الحكيم للكون وحول وضع الخير والشر في العالم، وحول كل ما أصطلاح فستوجيار على تسميته بالدين الفردي بالمقارنة مع ما أسماه بالدين المدني أي الدين الذي يهم حياة المواطن وحياة المدينة<sup>(2)</sup>.

ولقد ظهرت الديانة الفردية منذ القرن السادس ق.م، لما طرح الفلسفه قضية نشأة الكون ونظامه فتصور البعض منهم أن مبدأ مادياً أولاً وهو عنصر من بين العناصر الأربعية قد تطور تدريجياً وتحول إلى بقية العناصر، كما تصور البعض الآخر أن هذا المبدأ الأول هو مبدأ روحي وهو *النous* أو العقل الذي تحكم في المادة المكونة من العناصر الأربعية فحركها ونظمها أحسن تنظيم<sup>(\*)</sup>.

(1) Ibid, p.114

(2) A.J. Festugiere: Op. cit, p.4

هذا الرأي لأنكاساغوراس ق 5 ق.م

٥

وهنا ظهر تساؤل جوهرى ألا وهو هل يمكن التوفيق بين هذا المبدأ الكونى وبين الآلة المدنية التي لا تلعب أي دور في تنظيم الكون؟  
وهناك تساؤل آخر نجده منذ القرن الثامن ق.م عند هزیود Hesiod وفي القرن الخامس ق.م عند بندار Pinddar وهو ما الذي يفسر فوز الإنسان الجائر المستبد بالنصر والمجد وعيش الإنسان العادل في البؤس والشقاء؟  
لم تقدم إذن الآلة المدنية إجابة عن مثل هذه التساؤلات، كما أنها لم تقدم أي حل للطريق الفياغوري المتعلق بمصير النفس.

وعلى ذلك فإن القرن الخامس ق.م يضمنا أمام أزمة دينية تتلخص في تعارض الدين المدني مع الدين الفردي، ويبدو أن النصرة كانت للدين المدني وأحسن مثال على ذلك هو الحكم بالإعدام على سقراط سنة 399 ق.م بتهمة إفساد الشباب والكفر بالآلهة، ولقد تكررت الاتهامات بالزندة خلال القرن الرابع ق.م مثلاً ضد أرسطو الذي فضل الهروب من أثينا سنة 323 ق.م للاستقرار بـ كالسيس Chalices حتى لا يترك الفرصة للأثينيين حسب قوله لاقتراف جريمة ثانية<sup>(1)</sup>.

إلا أن انتصار الديانة المدنية على الديانة الفردية لا يعود أن يكون انتصاراً ظاهرياً إذ الديانة الفردية هي التي انتصرت في الواقع مع أفلاطون الذي يجب أن نسميه الباعث الحقيقي للفكر الاهليسي حسب رأي فستوجيار<sup>(2)</sup>.  
ويكفي في نظر المؤلف أن نستعين بأطروحتين أفلاطونيتين حدثتا أهم خصائص الديانة اللاحقة هاتان الأطروحتان هما:

وجود إله متعال يرمز إلى أعلى القيم التي يطبع إليها العقل البشري، ووجود إله صانع للكون ومنظم للأشياء تكونان إذن أساس الديانة الفردية التي تبقى حكراً على الفيلسوف الحكيم، ورغم أن الحكيم مطالب في نظر أفلاطون بالامتثال إلى الديانة المدنية وباحترام العقائد والشعائر المعمول بها في مجتمعه، ولكنه لا يعترف إلا بالإله الكوني

<sup>(1)</sup> د. جلال الدين سعيد: أيقون الرسائل والحكم ص 33

<sup>(2)</sup> A.J. Festugiere: Op. cit.p7

والمعالي للذين يستحبون بشرط عقل، وبهذه الطريقة يكون الفصل بين الدين الفردي  
ـ دين الحكيم والدين المدني دين عام الناس فصلاً واضحاً عند أفلاطون.

تمثل الأفلاطونية إذن الأصل الحقيقي والباعث الأول للديانة الفردية، ولكن الإسكندر هو الذي دفع العوائق وذلل الحاجز التي كانت تحول دون تحققها ورواجها، فما هي الأوضاع السياسية والدينية التي سادت في العصر الهليني؟ وما هو النشاط السياسي الذي ساهم به الإسكندر في تغيير وجه العقائد وتطور ظاهرة التدين؟

يرجع فسوجيار هذه الأوضاع وهذه التحولات إلى حدوث ظاهرتين أساسيتين هما: سقوط المدن اليونانية تحت سيطرة الإسكندر ونشأة المالك الهلينستية من جهة وهلة<sup>(\*)</sup> العالم الشرقي مصر وأسيا وانضمام اليونانيين والأغامج إلى بعضهم البعض من جهة أخرى.

وتتجذر الإشارة هنا إلى أن نتساءل عن وقع هذه الأحداث في نفوس اليونانيين وعن صداتها العميق في شعورهم الفردي وخاصة شعورهم الديني، فلما هي الآلهة الراعية لأنفسنا وأين حاليتها لأبطالها وأين سهرها على أهلها؟

لابد إذن أن الآلهة إن كانت توجد فإنها لا تكرث بمصير أنفسنا ولا بمصير المدن الأخرى كما أنها لا تتدخل في شؤون البشر عموماً.

وكان أوهيمروس Euphemerus أحد سكان ميسينا في صقلية نشر حوالي عام 300 ق.م كتابة المسماة هيرا المبرانا Angrapha Hieraa ومعناه الحرفي الكتابات أو السجلات المقدسة، والذي قال فيه إن الآلهة إما أن تكون أبطالاً آدميين ، وهذا هو الأغلب المهم خيال الشعب أو عبدهم اعترافاً بفضلهم على بي الإنسان<sup>(1)</sup>.

وع يكن أن نجد في الحوار الذي أقامه ميناندر<sup>(\*)</sup> في مسرحية التحكيم بين العبد أو نيزيم والعجوز "سمكريناس" أحسن شهادة على ذلك الشعور الحزين والمغناط الذي كان

\*) الآلة: هي جعل الشيء إغريقياً شكلاً وثقافة.

(1) ول دبورات نصة المضارعة م 4 ج 8 حياة اليونان ترجمة د. محمد بدران ، الهيئة العامة للكتاب القاهرة 2001 ص 22

ميناندر: شاعر هنري يوناني 340-292 ق.م.

يكنه الكثيرون تجاه الآلهة، حيث يقول أونيزيم لسمكريناس<sup>(1)</sup> الذي تلفظ بكلمة عنابة إلهية تأمل كل مدن في العالم وكم من سكان في هذه المدن! تأمل في العدد الذي لا يحصى من الأفراد، فهل تعتقد أن الآلهة تعني بشئون كل هؤلاء الناس؟ أنت تريد أن تقلل كاهمهم هموماً وأن يجعل حياتهم لا تليق بحياة الآلهة<sup>(1)</sup>. ولن نخيد عن الصواب إذا ما رأينا في هذا القول بذور إحدى الأطروحات الأساسية عند أبيقور الذي لا ينكر وجود الآلهة، وإنما يعتقد أنها تعيش في عزلة عن عالمنا في تمام الغبطة والسعادة وغير عابثة بما يحدث للبشر<sup>(2)</sup>.

ولقد قدم لنا فلوبطارخوس Plutarqus أحسن رسم لخوف الإنسان المرضي من الآفة ومن عقابها الشديد لما قارن بين الملحدين ويقصد بهم الأبيقوربيون المتطهرين المرعوبين منفلاً إلحاد الأولين، رغم زيفهم عن الحقيقة والصواب؛ لأنهم لا يعرفون الخوف والاضطراب في حين أن الآخرين يعيشون في الأوهام ويطاردتهم الخوف في منامهم اعتقاداً منهم أن الآفة ساخطة عليهم لكثرة آثائمهم وأخطائهم، ويقول فلوبطارخوس في هذا الشأن بماذا سنخاطب "الديسيديعون" Deisidaimon؟<sup>(\*)</sup> وبأي وسيلة سنقدم له التجدة؟

إنك تراه جالساً خارج منزله حاملاً كيساً حقيراً أو مرتدياً خرقاً رثة، وهو في كثير من الأحيان يتمرغ عارياً في الوحل، معترضاً بصوت مرتفع ببعض أخطاءه وبتقصيره في بعض الأمور، مصرحاً بأنه شرب من هذا الشيء وأأكل من ذاك... الخ<sup>(3)</sup>.

إن الاعتقاد في عذاب الآخرة اعتقاد قديم عند اليونانيين، كما أن الخوف من انتقام الآلهة كان يساورهم في كل الظروف، ولقد تفطن أبيقور إلى هذه الأوهام التي رمت جذورها في أعماق النفس البشرية لدرجة أن التحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية التي شهدتها المدن اليونانية لم تنجح في اقتلاعها نهائياً، فهل ستنتفع فلسفة الاتراكسيا في ذلك لترد المدودة والسلكية إلى نفس الإنسان؟

<sup>(1)</sup> A.J. Festugiere:- op.c.t.p. 15

<sup>د</sup>. جلال الدين سعيد: أبیقور الرسائل والحكم ص 35

**الديسيديرون:** هو الإنسان الذي يعيش في خوف مستمر من الألمة وفي رعب لا ينقطع من جهودها.

<sup>(3)</sup> A.J. Festugiere: op. cit. p. p 74-73

(2)

1

### 3- العوامل الفكرية لنشأة الفلسفة الأبيقورية:

ظهرت الأبيقورية والرواقية المعاصرة لها في فترة من فترات أثينا عمت فيها البلبة والاضطرابات بوجه خاص، فتحكم على الحركة الفكرية بالعزلة والانكماش والخفقان مستوى التفكير العلمي والفلسفى إلى حد لم يسمح بأي تفتح أو ازدهار حقيقى أصيل باستثناء بعض الشخصيات المتنزئة<sup>(1)</sup>. فما هي التطورات التي آلت بالتفكير الفلسفى إلى التلاشى والضلال وكيف فقد الإنسان اليوناني لقته بالعالم وبالأشياء إثر فقدانه الثقة بنفسه وبالآملة وبالآخرين؟

كان تلاميذ سocrates الآخرين قليلاً أو كثيراً يؤولون فكر المعلم تاوياً بشوهه وكانت جميع المدارس الفلسفية تمهد لتقدير الناس تعريفات للحق والخير، غير أن تعددية هذه التعريفات قد قوضت فكرة التعريف ذاتها حتى أن ضمائر اليونانيين وجدت نفسها في عهد أبيقور وسط بلبة كبيرة؛ بلبة من المهم كشف أسبابها كى نفهم معنى المشروع الفلسفى الأبيقورى.

كان فكر سocrates قد تحدد تحديداً دقيقاً بتعارضه مع وجهات نظر السفسطائيين، كان السفسطائيون يعطون دروساً للشباب الأثرياء القادرين على دفع ثمن باهظ جداً لقاء ما يتلقون من دروس، كانوا يخترفون التعليم مدعين معرفة كل شيء وامتلاك مهارات كلية ويعرضون علمًا يدعون أنه موسوعي، وهكذا كان هبياس الذي كان يحضر الألعاب الأولمبية بانتظام يدعى بأنه لم يستطع قط أن يلتقي برجل يساويه علمًا، فهو يعلم الحساب والهندسة والفلك ويعرف المهن جميعاً وكل ما يرتديه عندما يأتي لحضور الألعاب الأولمبية هو من صنع يديه، أضف إلى ذلك أنه ينظم الشعر والملحمة والمأساة ويكتب المقالة ويعرف الأوزان الشعرية وقواعد اللغة...الخ<sup>(2)</sup>.

د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان من 371

جان بران: الفلسفة الأبيقورية من 26

(1)

(2)

وضعت كل هذه المعارف في خدمة فن الخطابة، الذي هو قبل كل شيء فن من الإقناع ويعرف كيف يستخدم افعالات من يتكلّم وافعالات مستمعيه بطريقة تستميل انضمّام المستمعين إلى موقف الخطيب.

على هذا القدر من العلم والبلاغة كان رد سقراط بأنه لا يعرف شيئاً، لكنه يعرف أنه لا يعرف شيئاً على حين أن السفسطائيين يعتقدون بأنهم يعرفون ولكنهم لا يعرفون أنهم في الحقيقة لا يعرفون شيئاً، ونجد في حوارات أفلاطون أمثلة تبين كيف ينطلق بعض السفسطائيين من تعريف موضوع هو محل نقاش بينه وبين سقراط، ليبين له هذا الأخير في نهاية الجادلة أن النتيجة التي وصل إليها ماقصّة تماماً للتعريف الذي أتبه في البداية وبهذه الطريقة يكشف سقراط بشيء من السخرية جهل السفسطائي وجهله بجهله وحاجته الأكيدة إلى الامتثال في بادي الأمر لتلك النصيحة السقراطية التي نقشت على معبد دلفي "أعرف نفسي بنفسك" والمقصود بهذه القاعدة ضرورة التعمق في الوضع الإنساني، إذا سعى الإنسان لمعرفة الأشياء قبل أن يعرف من يكون إن ما يدعونا إليه سقراط إنما هو الاستقلال الذاتي. إلا أن هذه الرسالة السقراطية قد شوهدت بطرق مختلفة من قبل صغار السقراطيين<sup>(\*)</sup>.

فالميغاريون<sup>(\*)</sup> حين أرادوا أن يدفعوا بالشك السقراطي إلى أقصى حدوده جعلوا من هذا الشك لا سلاحاً لخمارية ادعاءات السفسطائيين بالمعرفة الموسوعية، بل حذراً جدلياً قادهم للقول بأن المنهج Discourse لا يمكنه أن يتعدى تحصيل حاصل مبدأ الهوية  $\Delta$  هو دون أن يخاطر بمائلة شيء بما ليس هو.

<sup>(\*)</sup> صغار السقراطيين: هم جماعة من أصحاب سقراط، علّمو في حياته وبعد مماته، وكتبوا مصنفات أجروا فيها على لسان تأريفهم الشخصي لفكرة، مع ادعائهم صدورهم عنه وأشهرهم ثلاثة: إقليدس الميغاري، مؤسس المدرسة الميغارية وانثينس مؤسس المدرسة الكلية وأرستيوس مؤسس المدرسة القورينية.

<sup>(\*)</sup> انظر يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية مطبعة جنة التأليف والتّرجمة والنشر ط 6 القاهرة 1968 ص 85  
الميغاريون: هم أتباع المدرسة الميغارية نسبة إلى مدينة ميغاري بالقرب من آثينا وهي بلد إقليدس الميغاري أو السقراطى

وهو غير إقليدس الميغاري الذي أنشأ فيها مدرسة اشتهرت بالجلد وكان أفلاطون أحد من يرتادوها.

انظر: جان بران: المراجع السابق ص 131

أما القوريتائيون<sup>(\*)</sup> أتباع أرستيتوس فقد أخذوا الحكمة أعرف نفسك بنفسك على أنها دعوة لجعل الفرد الحكم الوحيد لما يسره أو يكرده، وهذا فاللذة هي في النهاية ما يجب أن يتزوج الإنسان إليه دونما انقطاع.

أما الكلبيون<sup>(\*)</sup> أتباع أنتستيس وديوجين وأقراطيس، فقد دفعوا بالتهم السقراطي إلى أبعد حدود السخرية، مستخدمين العمل الفاضح كوسيلة للعمل الأخلاقي وهكذا بينما سقراط يجثثنا على الاستقلال الذاتي يدعونا صغار السقراطيين إلى هجر المجتمع والاكتفاء بالذات، بالإضافة إلى هذه القطيعة التي حلّت محل التناائم القديم بين الإنسان والطبيعة والتي أفقدت المواطن اليوناني شعوره بالانتفاء إلى مجموعة لا يمكن هجرها دون السقوط في التوحش، فقد ظهرت عند السقراطيين أطروحة ثورية بالنسبة إلى ذلك العصر يلخصها قول بروتا جوراس Protogoras's بأن الإنسان مقياس كل الأشياء ففي الماضي كانت آلة الأوليمب هي مقياس كل الأشياء؛ إذ هي المحددة لوجودها ولصيانتها بينما أصبح الإنسان حسب هذا الاعتبار الجديدي متحكماً في مصيره وله قدرة الحكم على الأشياء والتمييز بينها، صحيح أن فكرة بروتا جوراس قد تحدث شفاقاً بين الأفراد وقد توقع بهم في صراع ناجم

---

الكلية Cynicism: هي إحدى المدارس السقراطية التي عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون ونادت أهميتها طوال العصر الهليني، لأنها كانت تمارى الاحمال الفكرى والسياسى في هذا العصر وسميت الكلية بهذا الاسم لأن مؤسساها أنتستيس Antisthenes كان يتخذ ملعب الكلب مكاناً للتعليم واعتبر أن الفضيلة هي الطريق الوحيد للسعادة وأنها تكمن في السلوك والممارسة فهي ليست منحة إلهية ولا تحتاج إلى تعلم أو لنظر، بل تمسك بالزهد فاصبح تقىداً لأرستيتوس القوريتائى وعبرت الكلية عن المتأخرین عن المغيرات في العصر الهليني فابتعدت عن كل قيمة إيجابية ولم تعن بصالح المجتمع أو المشاركة في سياسة الدولة.

انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 212

الكلية Cynicism: هي إحدى المدارس السقراطية التي عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون ونادت أهميتها طوال العصر الهليني، لأنها كانت تمارى الاحمال الفكرى والسياسى في هذا العصر وسميت الكلية بهذا الاسم لأن مؤسساها أنتستيس Antisthenes كان يتخاذ ملعب الكلب مكاناً للتعليم واعتبر أن الفضيلة هي الطريق الوارد للسعادة وأنها تكمن في السلوك والممارسة فهي ليست منحة إلهية ولا تحتاج إلى تعلم أو لنظر، بل تمسك بالزهد فاصبح تقىداً لأرستيتوس القوريتائى وعبرت الكلية عن المتأخرین عن المغيرات في العصر الهليني فابتعدت عن كل قيمة إيجابية ولم تعن بصالح المجتمع أو المشاركة في سياسة الدولة.

انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 212

عن اختلاف مقاييسهم وتبابن رغباتهم، إلا أن السفطائيين لا يكترون بذلك، لأن الصراع التاجم عن كثرة المقايس أفضل طريقة للاتقاء الطبيعي الذي يحقق البقاء للأقوى أي للأفضل في نظرهم<sup>(1)</sup>.

هكذا مهد الإنسان المقياس السفطائي الطريق للذهب الربية عند بيرون<sup>(2)</sup>. وبالرغم من كل الفروق التي تباعد بين بيرون وأولئك السفطائيين إلا أنه يمكننا القول أن قول بروتاجوراس أن الإنسان مقايس الأشياء جميعاً قد أدى في بادي الأمر إلى الجحور الذي نصبه كاليكليس وثراسيماكوس كقاعدة للحياة، فقد أدى ذلك إلى غياب المقياس الذي يميز الذهب الرببي، ففي الواقع تتعدد حكمه الرببي بسلبيات الحكيم هو من يتخذ تعليق الحكم مبدأ له، وهو من يتوصل إلى اللامبالاة التي تخلصه من كل انفعال، وأن تنحه انعدام الاضطراب<sup>(3)</sup>.

في هذه الفرضي التي سادها المخلال الأخلاق وشاعت فيها بلبلة الفكر، أصبح هدف الناس المروب من الحظ السيئ لا الإقدام على فعل خير إيجابي، في هذا العصر تردد الميتافيزيقا إلى الوراء وتحتل الأخلاق مكان الصدارة ولم تعد الفلسفة شعلة نار تهدي قلة من طلاب الحقيقة؛ بل أصبحت أشبه ما تكون بعربة إسعاف تتبع المعركة المقاتمة من أجل البقاء، وتلتقط الصرعى من الضعفاء والجرحى فيما يرى برتراند رسل<sup>(4)</sup>.

وكان من الطبيعي إذن في مثل هذه الظروف الخاصة التي شاهد فيها الإنسان اليوناني القوة والضعف يتصران على الحق والعدل، والتي فقد فيها مع كرامته كمواطن ثقته بالعدالة الإلهية وثقته بالأشياء أن تظهر بعض المحاولات من أجل إنقاذه من حالة الاضطراب والتمزق التي أصبح يعيشها وأبرز هذه المحاولات ظهور مدرستان فلسفيان معاصرتان ومتنا夙ان هما الأبيقورية والرواقية، ويتفق الذهبان في محاولتهما المصالحة بين الإنسان

(1) أفلاطون: الجمهورية، تقليلها إلى الإنجليزية بناءً على جورج ترجمة د. فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة 1968 بـ 336.

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية من 303

(3) برتراند رسل: حكمه الغرب ترجمة د. فؤاد زكريا، ج 1 سلسلة عالم المعرفة الكويت 1983 من 204  
د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلية، شانها وتطورها، ص 102

والكون فكان شعارهما واحد وهو "أن يعيش المرء وفقاً للطبيعة" ييد أن المفهوم الروائي للطبيعة يختلف عن المفهوم الأبيقورى. بينما تدعوا الرواقية إلى الانسجام مع الطبيعة بالخضوع لجوى أحذانها والاستسلام لنقلبات الزمن الذي يعبر عن العناية الإلهية وعن القدر المحتوم. تدعوا الأبيقورية إلى العيش وفقاً للطبيعة وترى في الإحساس معياراً للحق ومعباراً للخير بحيث لا تندو أن تكون الطبيعة في نظرهم حضوراً خاماً وجلة من الظواهر الفيزيائية التي لا دخل فيها للقضاء والقدر وللعناية الإلهية.

ولئن كان الرواقيون الأبيقوريون يستعملون نفس مصطلح الاتراكسيا Ataxia للتعبير عن الحالة الخاصة التي يتعذر بها الحكم، فإن الاتراكسيا عند فلاسفة الرواق حصيلة الوعي بانضمام العقل البشري إلى اللوغوس الإلهي، والرضا بنظام الكل دونما اكترات بظروف الدهر من مرض وبؤس وشقاء، أما الاتراكسيا الأبيقورية فهي تتحقق بالانتصار على رغباتنا اللاعدودة وعلى الخشبة والخروف اللذين يعكران صفو جاتنا بدون هوادة فالاتراكسيا الأبيقورية مشروطة بالقضاء على الرعب الذي تولده الظواهر الغريبة<sup>(١)</sup>.

## ثانياً: حياته ومؤلفاته وأهميته:

### ١- حياته ومكانته:

تنسب الفلسفة الأبيقورية إلى مؤسسها أبيقور الذي ولد سنة 341 ق.م في مدينة

أثينا حسب بعض الروايات وفي جزيرة ساموس حسب بعضها الآخر<sup>(٢)</sup>.

<sup>(١)</sup> الاتراكسيا: كلمة برتانية معناها التبرد من الانفعال ورباطة الجأش وطمأنينة العقل وسلامة النفس انظر هنري توماس ودانال توماس: المفكرون من سocrates إلى سارتر ترجمة عثمان نويه، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1970 ص 53

<sup>(٢)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 41

<sup>(٣)</sup> F.S.J Copleston: A History of philosophy, vol.1, part II, image Books Newyork, 1922, p.145

وانظر أيضاً د. جلال الدين سعيد أبيقور الرسائل والحكم ص 17  
وانظر كذلك: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول الفلسفة القديمة ترجمة د. زكي لحيف محمود ، راجعه

د. أحد أمين، طبعة بلنة التأليف والترجمة والتشریط 2 القاهرة 1967 ص 384، ولإضا

E.Zeller out lines of the history of Greek philosophy, Revised by D. r William. Trinity College Cambridge Trubner. Co Ltd.London. 1931-p230 :trans, Nestle

ومهما كان الأمر فهو قد تربى في ساموس حيث كان أبوه نيوقلاس Neocles يدرس قواعد النحو وأمه خرسترات Cherestrate مارس السحر والشعودة، وكان أبوها أبيقور قد هاجر من آثينا للاستيطان في جزيرة ساموس ورزقا فيها بالإضافة إلى أبيقور ثلاثة أولاد هم: نيوكليس Neocles وخریديم Cheredme وأرسطوبول Aristobule الذين انتسبوا فيما بعد إلى مدرسة أخيم.

وتقع جزيرة ساموس على مقربة من مدن كولوفون وأفسوس ومالطية، التي كانت مراكز فلسفية هامة في عصر الفلسفة قبل السقراطية، وكان أبيقور يصاحب أمه أثناء الزيارات التي تقوم بها إلى البواء من الناس لتساعدهم على استرضاء الآلهة واسترجاع الحظ وربما كان لما شاهده أبيقور من نزور وتطهيرات واعتقادات سخيفة الواقع الكبير في نفسه آنذاك، مما يفسر العداء الشديد الذي مافتن يكتبه للأساطير والخرافات والأباطيل.

ويروي أن شغف أبيقور بالفلسفة بدأً منذ كان عمره أربع عشرة سنة أثناء دراسته لعلم نشأة الكون عند هزبيود Hesiode، الذي يقول بتولد كل الأشياء عن العماء فلما سأله أبيقور معلمه عن أصل العماء ولم يحصل على جواب يرضي فكره المتعطش إلى الحقيقة سئم ما كان يتلقاه من دروس في علم اللغة والنحو.

ومنذ ذلك الحين ازداد أبيقور تصميماً وعزماً عن ذي قبل في البحث وراء إجابة عن أسئلته في مدارس الفلسفة المختلفة، فلما بلغ من العمر ثمانية عشر عاماً اتجه إلى آثينا حيث انغمس في تعاليم المفكرين اليونان ولم يعجب إلا بالقليلين منهم، إذ كان التزاع بينهم شديداً فيما يتعلق باختلاف وجهات نظرهم، بينما كانوا يبذلون مجهوداً غاية في الضالة للوصول إلى اتفاق جوهري، ولذلك غادر آثينا متوجهاً إلى الشرق، وقضى بعض سنوات يجوب الأقطار المختلفة، باحثاً عن لب الحكمة الشرقية وما أن شعر أنه أشع وتفقد بما حصل عليه من علم وبما عثر عليه من حكمة حتى عاد إلى آثينا، وكان آنذاك في الخامسة والثلاثين فاشترى منزلأً وحديقة في إحدى الضواحي وأنشاً أكاديمية خلوية يلقن فيها فلسفته.

وكانت حديقته مفتوحة للرجال والنساء، للاغنياء والفقراء، للسادة والعبيد لأنه كما أوضح أبيقور ليست هناك فروق جنسية أو طبقية في دولة العلم<sup>(1)</sup>. وقد تناول سيرته المؤرخون وأنقسم قدماؤهم ومحدثوهم على السواء في شأنه، ففريق يعظمه ويرفع من شأنه إلى أعلى مكان وفريق أظهر له كراهية لا مثيل لها، وفي هذا يقول كارل ماركس إن أبيقور كان الوحيد من بين القدماء الذي أراد تنویر العقول ومن أجل ذلك لقبه رجال الكنيسة منذ عصر فلودطارخوس إلى لوثر بلقب الفيلسوف المُلحد بالمعنى الآخر<sup>(2)</sup>.

وكذلك كتب "ماهافي" يقول "ينبغي أن نبين للملأ أن أعظم تراث عملٍ خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن فخامة أفلاطون ولا سعة علم أرسطو، بل مجده في المذهبين العلميين مذهبٍ يبيّنون، كما مجده في تششكك بيرون، وكل رجل في وقتنا الحاضر هو أما أبيقوري وأما روائي وإما متششك"<sup>(3)</sup>.

أما عن حقيقة هذا الفيلسوف المفترى عليه فيبدو أنها لم تكن بال بشاعة التي صوره عليها أعداؤه على مدى التاريخ، ولقد أعطانا ديوجين لايرتيوس فكرة عن كل أنواع الطلب والوشایة التي تعرض لها أبيقور ومدرسته.

فنجد على رأس أعدائه فلاسفة الرواية وبخاصة كريزيبوس الذي كانت غيرته منه تدفعه إلى أن يكتب ردًا على كل ما يكتبه أبيقور، وكذلك الرواقي ديوتيم Diotime مثلاً قد كتب حسين رسالة فاضحة وزعم أنها لأبيقور، كما أن تيمocrates Timocrate وهو لاخ متزودرس قد روج بعد هجره لمدرسة الحديقة أخباراً متنوعة عنها وعن رئيسها كزعمه أن أبيقور كان يتقىً مرتين في اليوم لكثرة ما يتناوله من طعام، وكانتهame إيهء معاشرة النساء

<sup>(1)</sup> هنري توماس: "أعلام الفلسفة" كيف تفهم ترجمة متري أمين، مراجعة د. زكي لبيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة 1964 ص 145.

<sup>(2)</sup> د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 387

<sup>(3)</sup> نقلًا عن د. عثمان أمين: الفلسفة الرواية، مكتبة الأهلية المصرية، القاهرة 1971 ص 25

الساقطات، ويقضاء وقته في قذح الآخرين، وأنه انتحل مؤلفات ديقريطس في الذرة وأرسطوس في اللذة، وكان أبيكتيتوس الرواقي يصف تعاليم أبيقرور بأنها لا أخلاقية<sup>(1)</sup>. كذلك نجد كليوميدس الفلكي يجهز باحتقاره أبيقرور ويشعن عليه بأنه يستعمل لغة غير مهذبة كاللغة الجاربة بين البغایا والنساء اللاتي كن يختلفن بأعياد كيريس Ceres وبين الشحاذين...الخ، ولكن أصول السخط عند كليوميدس كانت أعمق من ذلك ولم تهجه تلك اللغة التي كان يستعملها أبيقرور بقدر ما أهاجه استنكار أبيقرور للديانة القائمة على التنجيم، ثم ما كان يبيده لبساطة الناس من روح المودة<sup>(2)</sup>.

وبذلك نجد أن بعض أبيقرور للخرافات كان سبباً في إثارة كل الناس، من الرواقين إلى العرافين الذين يتبنون بالأشياء، وكل هؤلاء الخصوم اعتبروا مقت أبيقرور للخرافات بغضّ منه للدين نفسه.

إلا أن ديوجين لايرتيوس<sup>(3)</sup>، يعتبر أنه من السذاجة يمكن أن نصدق هذه الصورة المشوهة لأبيقرور؛ إذ شهد كثيرون بعده إزاء الجميع، فوطنه قد مجده وأقام له عشرين تمثالاً برنزياً، أما أصدقاؤه فكانوا من الكثرة لدرجة أن مدنًا كاملة غير كافية لإيوائهم، كما أن تلاميذه بقوا دائماً أو فياءً لملذبه، بحيث ظلت الخلافة متواصلة في مدرسته التي بقيت قائمة اللذات في حين كانت المدارس الأخرى تنهار من حولها، وكذلك إحسانه لأخواته ولطفه مع خدمه، وبعبارة واحدة كان أبيقرور صديقاً للجميع أما تقواه وحبه للوطن فيفوقان كل وصف وهو لم يشارك في الحكم نظراً لتواضعه المفرط، ولما كانت اليونان تعيش أخطر فتراتها فهو لم يفكر في مغادرتها.

ذلك هو الرجل المولن الجسم الطيب القلب الذي صوره أعداؤه فاجراً فاسقاً والذي عرف أخلاق اللذة بهذه الكلمات ليست بهجة الحياة لا في الشراب ولا في لذة النساء

<sup>(1)</sup> أبيقرور الرسائل والحكم من 20

وابضاً: د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان من 388

<sup>(2)</sup> جورج سارتون: تاريخ العلم ج 3 ترجمة د. توفيق الطويل وآخرون، إشراف د. إبراهيم مذكور وآخرون دار المعارف القاهرة 1978 من 378

<sup>(3)</sup> Diogenes Leartius: lives of Eminent philosophers, Trans. by. R.D. Hicks vol 2 Harvard University press inc. MLxx, London 1970 Ch, x 9-11

ولا في فاخر الموائد، وإنما في الفكر الزاهد الذي يميط اللثام عن أسباب كل شهوة وكل نفور ويطرد الظنون والأحكام المخاطئة التي تعكر صفو التفوس<sup>(1)</sup>.

وخلاصة القول أننا بإزاء ثلاثة مواقف من أبيقور: الأول رجل اشتهر بأخلاقه الأخلاقي وبلهه المستمر وراء كل أنواع اللذة ليترنح فيها مع "قطيع الخنازير الذي كان يعاشره"، أما أبيقور الثاني فهو الذي يصفه ديوجين لايرتيوس ذلك الرجل الوديع الذي لا ينضب جوداً وإحساناً، وذلك الرجل الزاهد القنوع الذي أحبه تلاميذه ومجده إلى درجة التالية، وأبيقور الثالث هو نفس الرجل الوديع الذي كان يفضل عن مذهبة الفلسفية في اعتقاد شيشرون الذي كان يعترف بطبيعة الفيلسوف وبدماته أخلاقة رغم استنكاره لفلسفته. ويقول عنه فولتير أنه كان على مدى حياته فيلسوفاً حكيناً، معتدلاً، عادلاً، وكان وحده من بين الفلاسفة الذي يعتبر جميع تلاميذه أصدقاء، وكانت شيعته هي وحدها التي يسودها الحب ولم تنقسم إلى شيعة أخرى<sup>(2)</sup>.

وأبيقور هو الذي أسس مذهب المدرسة وهو الذي أكملها وليس هناك أبيقوري لاحق أضاف أو غير الكثير في المعتقدات التي وضعها مؤسس المدرسة<sup>(3)</sup>. وأبيقور لم يخطط فحسب لتفسير الطبيعة كما حاول المفكرون من عهد طاليس إلى ديمقريطس أن يفعلوا، بل أيضاً لإشاع لون حديث من مذهب الشك كان ظهوره في جانب منه على الأقل نتيجة للأحداث التاريخية، وأهم هذه الأحداث هو انهيار وتدحرج نفوذ أئمتنا والمدن الإغريقية المستقلة الأخرى في عالم من خلفوا الإسكندر حيث أصبح الفرد ضالاً<sup>(4)</sup>. وأصبح في حظر من أن يفتقد نفسه في عالم أكبر من أن يتحكم فيه أو أن يفهمه، إن ما كان في حاجة إليه هو الأمان في العمليات العادلة للحياة، وكان هذا الأمان هو ما حاول أبيقور أن يقدمه له، كان يهدف إلى إيجاد عالم مثالي لا جمهورية من الكمال البشري يستحيل

(1) أميل برعيه: تاريخ الفلسفة، ج 2 الفلسفة الملبيانية والرومانية من 96

(2) د. جورج طرابيشي: معجم الفلسفة، دار الطيبة للطباعة والنشر، بيروت 1982 من 38

(3) وولتر ستيشن: تاريخ الفلسفة اليونانية من 287

(4) ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق من 186

وجودها مثل جمهورية أفلاطون<sup>(1)</sup>. وإنما مجتمع يظلل الود أفراده وينحصر همه في حمو الألم والخوف والوصول إلى الاتراكسيا Atraxia، وكانت صداقات الأبيقوريين مضرب المشل في دوامها، ووسائل زعيمهم مليئة بعبارات الحب الحالص القوى، وقد بادله مريدوه هذا الشعور بالقوة التي نعهدنا في مشاعر اليونان وحسبنا دليلاً على ذلك أن الشاب كولوتيس Colotes حين سمع أبيقور لأول مرة خر راكعاً وبكى وجاه بأنه إله<sup>(2)</sup>، وكذلك لمجد لوكريتوس الذي يقف منه موقفه من نبي جاء لخلالص الإنسان يقول ولما سقطت الحياة الإنسانية طريحة على الأرض، تدوسها الديانة القاسية بأقدامها علينا وتتحدى بمنجذبها سحقاً، تلك الديانة التي أطلت برأسها من السماء، ونظرت إلى الإنسان الفاني نظرة حنفية، نهض رجل من اليونان، ولم يرهب يشخص ببصره الفنانى إليها، فكان أول من يقف على قدميه إزاءها متحدياً، فلا الأساطير عن الآلهة ولا البروق، كل لا رعود السماء المروعة قد نالت من عزيمته، بل زاد كل ذلك من باسه وبسالة نفسه، حتى لقد شاقه أن يكون أول إنسان يحيط على الطبيعة أبوابها التي أحكم إغلاقها، ولذا ترى حلة نشاطه الفعلى قد سادت، فمضى في طريقة قدماً بعيداً عن حدود العالم المشتعلة ضارياً بعقله وروحه في أجواء فسيحة. مطروفاً بما أرجاء الكون التي ليس له حدود؛ ثم عاد إلينا من هناك مظفراً، عاد إلينا مزوداً بمعرفة ما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده فعلمتنا علمأً دقيقاً من أي المبادئ يستمد كل شيء قواه ويلتزم حدوده، ومن ثم انقلبت الأوضاع، فارتقت الديانة بدورها طريحة ليدوتها الناس بأقدامهم وإنما لنمجده في هذا النصر تمجيداً يبلغ عنان السماء<sup>(3)</sup>.

وتوفي أبيقور الذي عد في مرتبة الآلهة التاسعة سنة 270 ق.م إثر مرض عضال لم يغير من صفاءه ومن هدوئه شيئاً، فقد كان هو أول من ذهب إلى أن الإنسان ينبغي أن يكون سعيداً في حالة الإملأق الشديد.

(1) هنري توماس: أعلام الفلسفة، كيف تفهمهم من 145

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة 4، ج 8، حياة اليونان من 174

(3) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول الفلسفة القدمة من 394 395

وأيضاً: ر.هـ. بارو: الرومان، ترجمة عبد الرزاق يسرى، مراجعة د. سهير القلماوى، دار نهضة مصر للطبع والنشر القاهرة 1968 من 153

ولقد كتب أبيقور خطابين إلى إيدومي أوطما قبل موته ب أيام قلائل، وثانيهما يوم موته. وورد في الخطاب الأول ما يأتي: لقد بلغ الاحتجاس آخر درجاته معي قبل كتابة هذا بسبعة أيام، وعانت من الآلام ما يأتي على الحياة عند سائر الناس، فلو حدث لي شيء أربع أيام متزدوجة لأربعة أعوام أو خمس، لكن لا تتفق عليهم أكثر مما تتفق على الآن. وورد في الخطاب الثاني ما يأتي: إنني اكتب إليكم في هذا اليوم الذي أسعد فيه سعادة حقيقة، وهو اليوم الذي أشرف فيه على الموت، إن الأمراض في مثاني ومعدتي تستشرى وتزداد، لا يجد من قسوتها المألاوة شيء، لكنني أحس إلى جانب ذلك غبطة قلبية حين أستعيد بالذاكرة ما جرى بيبي وبينكم من أحاديث فتولوا أبناء متزدوجة برعايتكم الكريمة كما عودتموني من إخلاصكم منذ الصبا لشخصي وللفلسفة<sup>(1)</sup>.

## 2- أساتذته:

على الأرجح أن أبيقور تبع من الرابعة عشر حتى الثامنة عشر من عمره دروس بانفيل الأفلاطוני، وعلى الأرجح أيضاً أن يكون قد تلقى وفقاً للتقليد الأفلاطوني دروساً في الرياضيات وحتى الرياضيات المطبقة على الفلك، التي تمجده لها أمثلة عديدة في معاورة أفلاطون تيماؤس، وسييدي أبيقور فيما بعد احتقاراً كبيراً تجاه مختلف هذه الاختصاصات<sup>(2)</sup>.

وفي عام 323 ق.م. وهو العام الذي توفي فيه الإسكندر الأكبر قصد أبيقور أثينا وفيها ربما يكون تبع دروس أكسينوفراط الذي كان يترأس الأكاديمية وقتذاك، وربما أيضاً كان تبع دروس ثيرفراطس في اللوكيم بعد أن هاجر أرسطو إلى كالسيس، حيث مات في السنة التالية، وفي تلك الفترة تعرف أبيقور على ميناندر الذي سيصبح شاعراً هزلياً، وفاز

<sup>(1)</sup> رمل: تاريخ الفلسفة تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول الفلسفة القديمة ص 386

وانظر أيضاً د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية عرض ونقاش ج 1 مطبعة الجامعة السورية دمشق 1958 ص 140

وإيضاً د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والمحكم من 20

<sup>(2)</sup> جان بران الفلسفة الأبيقورية ص 37

بصيانته<sup>(1)</sup>. في عام 322 ق.م أي في السنة التالية لوفاة الإسكندر قام خلفه بريديكاس المقدوني<sup>(2)</sup> بنفي جميع المهاجرين الأثينيين المستوطنين في جزيرة ساموس، فلجأت أسرة أبيقور إلى مدينة كولوفون في آسيا الصغرى، وغادر أبيقور أثينا إلى جزيرة رودوس حيث تبع على الأرجح دروس المشائى براكسيفانس، ثم رحل إلى تيوس بالقرب من كولوفون وتلتمذ على أحد تلاميذ ديمقريطس المدعو نوزيفان، فوجد في تعليمه مبادئ الفيزياء الذرية، إلا أنه سرعان ما اختلف معه وعن طريق نوزيفان تعرف أبيقور على مذهب بيرون الشكى، ثم انعزل بكورلوفون للتأمل ولبناء فلسفة شخصية بعد أن تشبع بالأفلاطونية عن طريق بانفيل والأرسطية عن طريق براكسيفانس والذرية عن طريق نوزيفان<sup>(3)</sup>.

وعلى الرغم من أن أبيقور كان ريقاً وديعاً مع معظم الناس، إلا أن جانباً آخر من جوانب شخصيته قد تبدى في موقفه من الفلسفه، خصوصاً هؤلاء الذين كان لهم الفضل عليه في أرجع الظن، وهو في ذلك يقول أحسب أن أولئك الشاكرين يعتقدون أني كنت تلميذاً لذلك "أرخرو" يقصد نوزيفان، وأنني قد استمعت إلى تعاليمه مع طائفة من الشبان العرابيد، فالحق أن ذلك الرجل قد كان صاحب سوء، وله عادات لا تؤدي إلى الحكمة أبداً ولم يعترف قط بمدى ما هو مدین به لديمقراطيس، وأما عن لوقيوس فقد زعم أنه لم يكن ثمة فيلسوفاً بهذا الاسم، يقصد بهذا القول بأن ذلك الرجل لم يكن فيلسوفاً وهو إلى جانب افتقاره إلى كرم الخلق بالنسبة إلى غيره من الفلسفه، كان معيناً بقصيدة شنيعة أخرى وهى استمساكه بعقارب معينة استمساكاً فيه جهود واستبداد فلم يكن بد لأتباعه من تلقى عقبة مشربة بتعاليمه، ولم يكن لهم حق السؤال عن صحة شيء فيها ولبوا حتى النهاية لا يحاول أحد منهم أن يضيف إليها شيئاً أو يعدل فيها شيئاً<sup>(4)</sup>.

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم من 19

(2) بريديكاس: جنرال مقدوني حكم الإمبراطورية عند موت الإسكندر، ثم اغتيل سنة 321 ق.م

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم من 20

تقلاً عن برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول الفلسفة القدحية من 386

وانظر أيضاً: ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق من 186

ويذلك كان أبيقور يفضل ديكريطس عن أفلاطون وأرسسطو وعنأخذ بعض  
اللبنات التي شاد بها فلسفته، كما أخذ عن أرستيوس حكمة اللذة، وعن سقراط لذة الحكمة  
وعن بيرون عقيدة المدوه واسمها الطنان الرنان اتراكسيا Atraxia، كما أنه كان من  
المعجبين أيضاً بانكساجوراس وأرخيلاوس معلم سقراط<sup>(1)</sup>.

### 3- مؤلفاته:

إن محافظة ديوجين لايرتيوس على رسائل أبيقور الثلاثة رسائل إلى هيرودوت رسالة  
إلى بيتوكليس، رسالة إلى مينكيابوس، وعلى عدد من حكمة الأساسية قد سمحتنا  
بالتعرف على محفل الفكر الأبيقوري، أضف إلى ذلك أنه بالمقارنة مع الفلسفة الرواقية  
القديمة التي كان لها ثلاثة شيوخ مؤسسين لم تكن تعاليمهم دائماً متفقة، إلا أنها نجحت الفلسفة  
الأبيقورية لا تحتوى إلا على اسم أبيقور الذي لم يكن خلفاؤه إلا أتباعاً أماناتهم لتعاليم  
معلمهم أكبر من أصالتهم، وأضف أيضاً أن تلميذه اللاطيني لوكريتوس متاخر زمنياً وأن مع  
تقدمه الزمن يمكننا التحدث عن فلاسفة تأثروا بفكرة أبيقور لا عن تلاميذ حقيقين، ولا يوجد  
حتى في أوائل التاريخ الميلادي فلاسفة أبيقوريون لهم من الأهمية ما كان للرواقيين،  
أبيكتبيوس وماركوس أوريليوس اللذين حافظوا على فكر مؤسسي المذهب الرواقي. ييد أن  
فلسفة أبيقور كانت عرضة لسوء فهم طويل ولتشوهات دنيئة ساهمت كثيراً في تكريس  
صورة خنازير أبيقور، وفي ترويج أفكار خاطئة قد تكون ساهمت بنسبة كبيرة في إتلاف  
مؤلفات فيلسوف خصب ترك أثاراً كثيرة<sup>(2)</sup>.

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة ص 167  
وانظر أيضاً: د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية من طالب 585 ق.م. إلى أفلوطين 270 م ويرقلس 485 م. دار

العلم للمليين ط ١ ١9٩١ ص 165

(2) نفس المصدر ص 22  
وانظر أيضاً: جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 18

ويروى أنه وضع ما يزيد على ثلاثة لفائف من الورق، كما وضع كتاباً كبيراً اسمه في الطبيعة ويضم سبعة وثلاثين كتاباً اختصرها في الموجز الكبير والموجز الصغير وكذلك من أهم كتبه كتاب القانون. ويقال أنه مأخوذ من ثلاثيات نوزيفان من أهل تيوس<sup>(1)</sup>. وأيضاً من كتب أبيقور كتاب الذرة والفراغ وكتاب الآلة وكتاب في النهاية وكتاب الأشياء التي ينبغي طلبها أو اجتنابها وكتاب في العدالة وسائر الفضائل وكتاب في القدسية وفي الملكية وفي القدر<sup>(2)</sup>.

أما عن مضمون هذه الرسائل الثلاث:

فالرسالة الأولى وهي الموجهة إلى هيرودوت تعرض المبادئ العامة لتفسير الطبيعة وتلخص أهم ما ينبغي على المرء معرفته؛ لكي يجد الحل بنفسه كلما اعترض سبيله معضلة أثناء بحثه في الطبيعة، ويستهل أبيقور حديثه في هذه الرسالة مذكراً مبادئ المعرفة ومعايير الحقيقة الإحساسات والترقيعات والانفعالات وإدراكات الفكر المباشرة ثم يشرع في مرحلة أولى في بناء قواعد الفيزياء الذرية، متقدلاً بعد ذلك إلى بسط نظرية في الإدراك عللاً آليات الإبصار والسمع والشم والذوق واللمس، وفي مرحلة ثالثة يرجع فيلسوفنا للحديث عن الذرات وخصائصها، وفي خاتمة الرسالة يدور حديث أبيقور حول شروط الفوز بالسعادة والغبطة المنشودتين.

أما الرسالة الثانية وهي الموجهة إلى بيتوكليس فإن أصحابها مشكوك فيها والأرجح أنها من تحرير أحد أتباع أبيقور من الجيل الأول، وفي هذه الرسالة تطبق مبادئ أبيقورية على الآثار العلوية أي على الظواهر السماوية التي تولد في أنفسنا الهمح والرعب وهذه الرسالة تستبعد كل جلوه إلى الخرافات والأساطير.

وأخيراً نهدى في رسالة إلى مينكايبوس تحريراً على التفلسف من أجل استعادة صحة النفس بالخلص من الخوف برفض فكرة القدر المحرم وتأطيف الرغبات والتخفيف من

<sup>(1)</sup> Luce.A: An introduction to Greek philosophy, themes and Hudson. Ltd, London 1992 , p.139

<sup>(2)</sup> د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق.م إلى أفلاطون 270 م وبرقلس 485 م ص 166

حدثها، فيعد التأكيد على أنه لا مجال للخوف من الآلة، بين أبيقور لنبيسي أنه لا شيء في الموت يدعو إلى الخوف، وينتهي أبيقور في الفقرات الأخيرة من رسالته إلى وضع شروط السعادة المتمثلة في الاعتناء الذاتي وفي القناعة<sup>(١)</sup>.

جميع هذه النصوص حفظها لنا ديوجين لايرتيوس القرن الثالث بعد الميلاد في كتابة المعروف باسم "حياة مشاهير الفلسفة" وخصص الباب العاشر منه للكلام عن سيرة أبيقور وفلسفته.

وأوسرز Osener هو أول من بادر بنشر آثار أبيقور المذكورة وكان ذلك بلايزج سنّه 1887، وفي عام 1888 اكتشف ك. ووتوك K. Wotke خطوط بمكتبة الفاتيكان يحتوى على واحد وثمانين حكمة أبيقورية، ثلاثة عشر منها تنسب إلى الحكم الأساسية وجرت العادة على تسمية هذه الحكم بالحكم الفاتيكانية.

كما سمحت حفريات "هرقلانوم" Herculaneum<sup>(\*)</sup> سنة 1752 إلى سنة 1754 باكتشاف مكتبة أبيقور والتي تحتوى على كتاب أبيقور في الطبيعة غير أن الحالة الرديئة جداً التي كان عليها هذا الكتاب لم تسمح إلا بنشر مقاطع مبتورة ومنقوصة للغاية أما أكبر نسبة من اللفائف المحفوظة التي يتتجاوز عددها 1700 لفيفه فهو لفيلودام hilodem وهو أبيقوري عاش في القرن الأول قبل الميلاد.

ومن جهة أخرى يمكن أن نجد في نقش أونيوندا Oinoanda في لوقيا عام 1884م رسالة بعث بها أبيقور إلى أخيه<sup>(2)</sup>.

١) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 44  
٢) هرقلانوم Herculaneum: مدينة إيطالية قديمة قرب نابولي وكشفت عنها الحفريات منذ 1719 وهي النقيبات الأخرى التي حدثت في مدينة هركيول التي كان يبركان قبروف قد ثار عليها وردمها عام 79 ق.م، وادت إلى العثور على بعض الكتب الفلسفية التي لم تكن معروفة من قبل.

راجع د. محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية ج 2. مكتبة الأهلية المصرية ط ١ القاهرة د.ن. ص 217

٣) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 26  
وايضاً جورج سارتون: تاريخ العلم ج 3 ص 366، وإيضاً:

Cyrail Bailey: The Greek atomists and Epicurus, at the clarendon press. 1928, p228

ولكن خير مرجع للذهب الأبيقورى هو كتاب في طبيعة الأشياء Rerum كتبه لوكريتوس Lucretius بعد موت أستاذ الذهب بقرنين، وهو أعجب ما كتب إحياء لذكرى فلسوف عظيم.

#### 4- تلاميذه:

إن مدرسة أبيقور أي مدرسة الحديقة تختلف عن أكاديمية أفلاطون ولوكيوم أرسطو، اختلافها عن مدرسة الرواق، إنها ليست مؤسسة علمية أو مركز للبحث والتعليم بل هي ندوة أصدقاء أو مقر طائفة من الأشخاص يعيشون فيما بينهم حياة جديدة تزخر بأواصر الصدقة المتنية والخلاص العميق، كانت الحديقة الأبيقورية أقرب إلى ملجاً أو دير يعتزل فيه الأتباع ويعيش الشباب القلق والراشدين الذين أساءوا إليهم الحياة وطعنتهم فطلبوا السلام والحبة في نطاق هذه الحديقة.

في حوالي عام 311ق.م أسس أبيقور مدرسة في مدينة ميتيلين بجزيرة لسبوس Lobos ولكنه لم يكث أكثر من سنة مما دل على أن استقبال الأهالي له كان بارداً وسلوكهم نحوه عدواًياً؛ نظراً للأفكار المادية والمتعية التي كان يلقنها والتي لم يتعد معاصروه على مثلها، بيد أنه ترك خليفة له على رأس المدرسة وهو هرمارخوس<sup>(1)</sup>.

في عام 310 ق.م على الأرجح غادر أبيقور ميتيلين قاصداً إلى لامبساكوس، حيث أسس مدرسته، في هذه المدرسة التقى مع من أصبحوا أعلام الأبيقورية فيما بعد مثل بوليان Polyan وهو عالم رياضيات كبير تخلى عن علمه للتفلسف معه، كولوتس Colotes إيديوميني Idomene Leontee و زوجة الأخير وتدعى تيمستا Temista وهيرودوت Herodotus وفيثوقليس Pythocles، وكان أقربهم إلى قلبه متrodorus الذي لقب بأبيقور الثاني والذي توفي قبل أبيقور بسبعة أعوام، وكذلك مناسيوس ونيقراطس وأمينوماكوس<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسائل الحكم من 19

<sup>(2)</sup> Cyrail Bailey: the greek atomists and Epicurus, P.7 and see: Diogenes leartius, op.cit, x, 2-4

وكان من تلاميذه أيضاً أخوه الثلاثة وهم: نيركليس Neocles وخرديم Cheredme وأرسطوبول Aristobule وهذا الأمر النادر يشهد بطيب جوهره لا بقدرته على التأثير والإيقاع فحسب.

في عام 306 ق.م عاد أبيقور إلى أثينا يصاحب العديد من مستمعيه في لامساكوس واشتري حديقة يقيم فيها مدرسته، وكانت هذه الحديقة السبب في تسمية الأبيقوريين فلاسفة الحديقة وأزداد عدد تلاميذها بانضمام المعجبين إليها، جميع هؤلاء شكلوا جمعية مؤتلفة متحابة تنشد السلام والهدوء أكثر من النقاش الجدلية البارع، وتعيش منزلة نوعاً ما عن حياة المدينة الدولة تعليقاً للحكمة الأبيقورية عش متوارياً، في هذا الأمر افترقت مدرسة الحديقة افتراقاً بعيداً عن مدرسة الرواق التي أسسها في نفس الوقت زينون الكتيمومي الذي كان يعلم الرواية لمجتمعه واسع يستهوي النقاش الجدلية القوى كان الأبيقوريين أصدقاء يعيشون في جمعية يولف بين أعضائها الحب والودة والصداقة<sup>(١)</sup>.

وكان التعليم في "حديقة أبيقور" حالياً من التكلف، كما كانت الحياة فيها بسيطة لكن وجود نساء فيها لم يثبت أن صار سبباً في التحدث عنها بالسوء، كما كان نجاحها سبب في إثارة الغيرة وزعم بعض خصومها أن ما فيه يجرح إحساسهم.

بعد موت أبيقور ترأس المدرسة هرمارخوس تنفيذاً لوصية المعلم وفي العام 250 ق.م خلفه بوليسيراتوس الذي ألف كتاب الاحترار اللاعقلاني وفيه انتقد آراء السفسطائية في أن أصل الأفكار الأخلاقية هو العرف وأنها لهذا السبب غير صائبة، كما يذكر من أسماء رؤساء المدرسة ديونيسيوس وبازيليدوس، ومن اشتهر من رؤساء المدرسة أبولودورس وسمى طاغية الحديقة وقد كتب أكثر من أربعينات كتاب والبطليموسيان السكندريان اللذان كان إحداهما أسود والآخر أبيض، وزينون الصيداوي وكان شيئاً من يجله إجلالاً كبيراً وفيلوديموس من جدارا، وباختصار تتابع على رئاسة الحديقة أربعة عشر شيخاً من موت

(١) J.v Luce: an introduction to Greek philosophy.p.139

وانظر أيضاً: جان بران: الفلسفة الأبيقورية من 38

أيقدر إلى موت القبصي المقدوني يوليوس قيصر عام 44 ق.م وهذا يعني أن المدرسة قد لاقت نجاحاً كبيراً<sup>(1)</sup>.

لم يلملم مع أتباعه أيقور إلا الشاعر لوكريتوس 99-55 ق.م الذي عاصر يوليوس قيصر؛ فقد كان البدع الشائع في هذه الأيام الأخيرة من الجمهورية الرومانية، هو حرية الفكر وكانت تعاليم أيقور ذاتها بين الطبقة المثقفة، ثم قام الإمبراطور أوغسطينوس بحركة رجعية استعاد بها الفضيلة القديمة والديانة القديمة، فكان من ثُلث ذلك أن امتنع الناس عن قراءة قصيدة لوكريتوس في طبائع الأشياء، وظللت كذلك حتى جاءت النهضة وإنك لتتوشك إلا تجد شاعراً آخر غير لوكريتوس قضى عليه الظروف بأن يتطرق كل هذا الأمر قبل أن يعترف الناس به، لكن العصور الحديثة أجمعوا على جوانب النبوغ فيه، وقصائده تنظم فلسفة أيقور شعراً وهو يقف من أيقور موقفه من النبي جاء لخلاص الإنسان حيث يقول: أنت يا من استطاع من أعماق الظلمات الحالكة جد الحالكة، أن يجعل النور ينبع مثل هذا السطوع، وأن يهدينا إلى الخبرات الحقيقة لهذه الحياة، إنني أمتثل بك يا مجده الشعب اليوناني، واليوم أضع قدمي على الآثار عنها التي خلفها خطاك...

إنك يا أبي أنت مبدع الحقيقة، أنت من يجود علينا بالتعاليم الأبوبية، يأيها المعلم العظيم إننا مثل النحل الذي يطلق إلى كل مكان من المروج المزهرة ليكشف رحى الأزهار إننا نحن أيضاً لففي كتبك نرتع لنقتات بهذه الكلمات الذهبية كلها ذهبية، كلمات هي أجرد ما كان بالحياة الخالدة إطلاقاً ما كاد مذهبك يشرع في أن يعلن بصوته القوى هذه النظرية في الطبيعة المبنية من عقريتك الإلهية؛ حتى تبددت في الحال المرعبات من النفس وتلاشت الأسوار التي تحيط بعالمنا، إنني عبر الخلاء كله أرى الأشياء تتحقق، لقد كان ذاك إلهآ نعم كان إلهآ، ذاك الذي كان أول من عرف حكمـة الحياة والذي بعلمه اقتعل وجودنا من عواصف ما أعتاها من عواصف من ظلمات ما أسعفها من ظلمات، واستطاع أن يرسـيه في هدوء ما بعده هدوء في نور ما استطـعـه من نور<sup>(2)</sup>.

(1) Diogenes Leartius: op.cit.x.25-26

وانظر أيضاً: جان بران: الفلسفة الأيقورية ص 39

(2) نفس المرجع: ص 40

وبذلك ترك أبيقور وراءه مريدين خلف بعضهم بعضاً زمناً طويلاً، وظل لدرستهم أتباع يتمون إليها جهراً إلى عهد قسطنطين منهم من سوا اسم أستاده فجعله مرادفاً للنهم في المأكل والمشرب، ومنهم من ظل يعلم الحكمة البسيطة التي شخص فيها فلسفة الآلة لا ينبغي أن تخاف، والموت لا يمكن الشعور به، والخير يستطيع نيله، وكل ما ترهبه يمكن التغلب عليه<sup>(١)</sup>.

كل هذا يدل على ما ينطوي عليه قلب أبيقور من شفقة ليس بعدها شفقة على الناس جميعاً سواء في ذلك أهل بلاده التي كرمته بإقامة التماثيل أو أصدقاؤه الذين كانوا من الكثرة بحيث تضيق بهم مدن برمتها<sup>(٢)</sup>.

يقول سينيكا إن تلاميذه كانوا ينظرون إليه نظرتهم إلى أنه قائم بينهم وكان شعارهم بعد موته هو "عش كأن عين أبيقور تراقبك"<sup>(٣)</sup>.

## 5- وصيته:

ضمن بقاء المدرسة الأبيقورية وصيه للأستاذ نفسه، فقد أوصى برئاستها وبالحقيقة التي كانت لها إلى هرماناخوس من أهل ميتيلين وهذه الوصية وثيقة من شأنها أن تؤثر في النفس وهذا يدعونا إلى ذكرها بنصها:

يمقتضي هذه الوثيقة أحب كل ما أملكه، وأوصى به إلى أمينه هرماناخوس بن فيليوكراطيس من أهل باتي وإلى تيموكراطيس بن ديمتريوس من أهل بوتاموس، لكل منهما على حدة بحسب نصوص وثيقة المبة المودعة في المتروون Metroon<sup>(٤)</sup> ذلك على شريطة أن توضع الحديقة وكل ما يلحق بها تحت تصرف هرماناخوس بن أجيمورتوس من أهل ميتيلين وأعضاء جاعته ومن يخلفهم هرماناخوس وارثين له، لكي يعيشوا ويتعلموا فيها.

(١) ول ديورانت: قصة الحضارة ، م، ج 8 حياة اليونان ص من 174-175

(٢) د. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة ص 38

(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة م، ج 8 حياة اليونان، ص 168  
المتروون: مقصود بها آم الآلة، وكانت اسمأ للمعبد الخاص بكربلي في أثينا.

وأني لأعهد لأعضاء مدرستي على الدوام بواجب المساعدة لأمينوماخوس وتيموكراتيس ومن يرثهما في العمل ما وسعهم على المحافظة على الحياة المشتركة في الحديقة على أحسن وجه ممكن، كما أتعهد لهؤلاء أيضاً ورثة الموصى لهم بأن يعملوا على المحافظة على الحديقة على نفس الوجه الذي يجري عليه من يوصى خلفاؤنا بالمدرسة إليهم، وليس مع أمينوماخوس وتيموكراتيس هرمارخوس وزملائه بأن يعيشوا في البيت الذي في مليتا مدة حياة هرمارخوس، وليعمل أمينوماخوس وتيموكراتيس ما وسعهما بالتشاور مع هرمارخوس على أن يرصدوا من الموارد التي جعلتها لهما مالاً خاصةً: أولاًً لما يقدم عند قبر أبي وأمي وأختوي، وثانياً للاحتفال المتعدد يوم / ميلادي 7 أكتوبر من كل عام ولاجتماع كل أعضاء مدرستي كل شهر في اليوم العشرين لاحياء ذكرى متزودورس وذكري بوليانوس كما القواعد المعمول بها الآن، وليراعى كل من أمينوماخوس تيموكراتيس أيقور بن متزودورس وأيضاً بن بوليانوس مادام يتعلمان ويعيشان مع هرمارخوس، وليقوما أيضاً بالإنفاق على ابنة متزودورس مادامت مؤمرة بأمر هرمارخوس ومطيبة له وإذا بلغت رشدتها فليزوجها من زوج يختاره هرمارخوس من بين أعضاء المدرسة، وليعطهما أمينوماخوس بالتشاور مع هرمارخوس من ضروب الدخل التي تؤول إلى ما يريانه كافياً لمعيشتهما عيشة حسنة كل عام، ول يجعلها هرمارخوس وصباً على الأموال كأنفسهما؛ بحيث لا يعمل شيء إلا بالاتفاق معه، لأنه شاب معي في الفلسفة وتركته على رأس المدرسة، وإذا بلغت الفتاه سن الرشد فليقيم أمينوماخوس وتيموكراتيس بالإنفاق على جهازها وذلك بأن يأخذها من الممتلكات بقدر ما تسع به الظروف موافقة هرمارخوس وليقوما بالإنفاق على نيكانور كما كانت أفعل حتى الآن، بحيث لا يصبح أحد من أعضاء المدرسة الذين خدموني في حياتي الخاصة وأظهروا لي محبتهم من كل وجه واختاروا أن يشيروا معي في المدرسة في حاجة إلى ضروريات الحياة وذلك بقدر ما يكفي ملكي ولتعط كل كتبني إلى هرمارخوس، وإذا توفي هرمارخوس قبل أن يكبر إبناء متزودورس فليعطهم أمينوماخوس وتيموكراتيس من الأموال التي أوصيت بها ما يكفي حاجاتهم المتنوعة ماداموا مطيعين ولি�تعهدوا بقية الأمور طبقاً

لتعليماتي ولينفذ كل شيء بحسب وسعيهما، وإنني أعتن من أرقائي ميس ونكياس ولبسكون وأمنح فيدريون حريتها<sup>(1)</sup>.

هذه الوصية تدل على طيب قلب أبيقور وجبه لأصدقائه ومربيه، حيث كانت الحياة في المدرسة البسيطة قائمة على الحب المتبادل بين أفرادها، ولذلك أحبه تلاميذه ومجده بل وصلوا إلى تاليه، وقد وأصبحت فلسنته أشبه بدين تمسكوا به واتخذوا القواعد الأبيقورية وعبدوها وحفظوها وتوارثوها، وحمل تلاميذ أبيقور ومن تبعهم صورته في خواتفهم وزينوا بها حلامهم وصاروا يقيمون الاحتفالات الدورية لتمجيد تعاليمه.

---

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم ج 3 من ص 375 - 376



## **الفصل الثاني**

# **نظريّة المعرفة عند الأبيقوريين**



## الفصل الثاني

# نظريّة المعرفة عند الأبيقوريين

تمهيد:

إن ما نطلق عليه الآن نظريّة المعرفة Theory of knowledge كان أبيقور يسميه علم القوانين أو المعايير Canons.<sup>(1)</sup> وقد استهدف من هذه المعايير التي أقامها مقام التحليلات والجدل الأرسطيين أن يحقق ما أسماه بالإثراكسيا Atraxia أو الحرية التي تخلص بمقتضاها من المخاوف والاضطرابات بكل أنواعها. وبعبارة أخرى لقد استهدف منها أن تحقق لنا سلام العقل وطمأنينة النفس.<sup>(2)</sup>

في الواقع لا يمكننا في أيّة نقطة من النقاط موازنة العلم القانوني الأبيقوري بالجدل عند أفلاطون أو بالمنطق عند أرسطو أو الرواقيين، حيث نجد أحد الإثباتات الأساسية في طبيعيات أبيقور هو أن الكون مؤلف من ذرات Atoms ومن خلاء Vide تسقط فيه هذه الذرات، فمثل هذا الإثبات يعذّف في وقت واحد كلاً من معنى المثال ومعنى النفس اللاحسنية عند فلاسفة الأكاديمية، فأبيقور لا يطالب إطلاقاً تلاميذه أن ينكروا على التدرب بتلك التمارين العقلية التي تكونها الرياضيات، ولا يغدو في كتابه أبداً تلك المناقشات المدققة والصارمة والبارعة والتي كان سقراط ماهراً فيها، فأبيقور يقول ما عليه أن يقوله بطريقة جافة وأسلوب مقتضب، لا يستخدم أبداً محضنات فن الخطابة زد على ذلك أن لاشيء أغرب عن فكر أبيقور من الجهد الدائم لدى أفلاطون للارتقاء بنا من الحقيقة الواقعية المحسوسة إلى المثل المعقولة<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> Cyril Bailey, The Greek Atomists and Epicurus, p. 224

<sup>(2)</sup> George. K. strodach: The philosophy of Epicurus, North western University press,U.S.A. 1962. p.36

<sup>(3)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص45

وبالمثل مختلف العلم القانوني الأبيقورى عن المنطق الأرسطى، فالعلم الأرسطى يقوم على العام، على الصفات المشتركة التي يمكن أن تُحملها على صفات من الأفراد والمنطق هو أداة هذا العلم، وأدوات قياسية تقوم على ما صدق التصورات لاكتشاف علاقات تداخلها أو تعارضها ذهاباً من الجزئي إلى العام استقراء Induction أو من العام إلى الجزئي استنتاج Deduction.

أما المنطق الأبيقورى فلا يطبع إلى أكثر من تحقيق مقاربة الواقع تسمح للإنسان بالتصريف إزاء الأشياء بخبرة ودرأة<sup>(1)</sup>. وعليه فإن أبيقور لا يعبأ بالمفاهيم والتصورات وهو لا يحتاج إليها إلا بقدر حاجته إلى التعبير بما هو موجود، مما دفع بشيشرون إلى مؤاخذته قائلاً إنه قد الغى الحدود وهو لا يعلم شيئاً عن التقسيم والتوزيع، كما أنه لا يقول شيئاً عن الكيفية التي يقود بها الاستدلال إلى التائج ولا يبين كيف يمكن فضح السفسطة وإزالة الإبهام<sup>(2)</sup>.

وأخيراً لا يمت العلم القانوني الأبيقورى بآية صلة إلى المنطق الرواقي الذي يدرس علاقات اللزوم الزمانية لبيان كيف ترابط الأحداث وفقاً لعنابة إلهية يرفضها أبيقور رفضاً مبدئياً<sup>(3)</sup>.

وأن كل الأشياء متراقبة بروابط التعاطف والتساقط الطبيعي، روابط تدعونا معرفتها إلى أن نكتشف وراء كل شيء عناية تتضمن حكمة إلهية وعقلاً مطلقاً، في حين أن زينون كان يجتذب جهور الناس وأن مناقشات فلاسفة الرواق كانت تتضمن حرجاً بارعاً كان أبيقور يتحدث ببساطة مع تلاميذه وأصدقائه نابذاً الجدل لكونه شيء غير نافع، ولهذا كانت البداوة المبدأ الحام لهذا العلم القانوني، بداهة ليست هي البداوة العقلية التي سينكلم عنها ديكارت وإنما البداوة الحسية، البداوة الملمسية، البداوة هي أساس وقاعدة الأشياء

<sup>(1)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 44

<sup>(2)</sup> (2) J.M. Rist: Epicurus, Cambridge university press, 1972, 15

<sup>(3)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل الحكم ص 44

جيعاً<sup>(1)</sup>. وبذلك ليس العلم القانوني الأبيكورى إذاً نظرية في التصور ولا نظرية في المقال ولا فناً في الحاجة إنه وسيلة لمقاربة الحقيقة الواقعية.

### وسائل المعرفة:

بعد العلم القانوني عند أبيكور بحث في الأدوات التي غلوكها لعرفة العالم الخارجي والتحقق من صلاحية هذه الأدوات لاكتساب المعرفة الصادقة، فالقانون يعني أولاً وقبل كل شيء معيار الصدق أو الواقع.

بدأ أبيكور دراسة القانون بالتأكيد على ضرورة استخدام الفاظ واضحة وقريبة من أذهان الناس، ففي رسالته إلى هيرودوت Herodotus يقول ينبغي أولاً وقبل كل شيء أن نفهم ما تشير إليه الكلمات التي نستعملها كي تكون في وضع يمكننا من اختبار آرائنا وأجهاننا أو مشكلاتنا، بحيث لا توصل البراهين إلى غير ما نهاية ولا تكون الألفاظ جوفاء، إذ ينبغي أن تكون الدلالة الأولية لكل لفظ نستعمله واضحة ولا تتطلب برهاناً وهذا أمر ضروري إذا أردنا أن نحصل على شيء يمكن أن نستند إليه في حسم المشاكل والأراء والخلافات التي أمامنا<sup>(2)</sup>.

لقد كان أبيكور يشبه سocrates واللسقراطيين في الرغبة عن كل علم لا يتصل بالأخلاق ولا يعود بفائدة من هذه الجهة، فكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغيتها، ينتمي إليها العلم القانوني أي النطق والعلم الطبيعي وكان تعريفه للفلسفة أنها الحكمة العلمية التي تولد السعادة بالأدلة والأفكار<sup>(3)</sup>.

إن الأساس الأول في نظرية المعرفة عند أبيكور وهو الفهم الواضح لوسائل المعرفة فالسؤال الذي كان قائماً لدى الفلاسفة السابقين عن طبيعة العلاقة بين العقل وحقيقة الأشياء، وكانت إجاباتهم عن هذا التساؤل مختلفة، فمنهم من ربط بين العقل وحقيقة

جان بران: الفلسفة الأبيكورية من 47

(1)

د. كريم متى: مادة الأبيكورية الموسوعة الفلسفية العربية المجلد الثاني ج 2 ص 27

(2)

يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، بلنة التأليف والترجمة والنشر، ط 6 القاهرة 1976

(3)

الأشياء، ومنهم ربط بين الحواس وحقيقة الأشياء، وأيقول من الذين أثاروا هذا التساؤل مرة أخرى كيف نستمد معرفتنا عن العالم؟ أ تكون بشهادة الحواس أو بالعقل أو بهما معاً؟<sup>(1)</sup>. وانتهي أيقول إلى نظرية يشرح فيها كيفية وصول المعرفة إلى الذهن وتتركز هذه النظرية في وسائل المعرفة التي يحددها الكتاب المحدثون في الفلسفة الأبيقورية بأربعة وسائل أو معايير هي الإحساس والتوقع أو الخيال والانفعال، أي الشعور باللذة والألم وإدراكات الفكر المباشرة، وعلى أية حال فال فكرة لدى الأبيقوريين تنشأ وتنكون عن الوسائل السابقة<sup>(2)</sup>.

### أ- الإحساس:

يبدو أن أفلاطون لم ينجح في القضاء نهائياً على الإحساس الذي يبقى في رأيه مشوياً بالذاتية والنسبية الحالين دون بلوغ المعرفة الصحيحة؛ إذ ما فتئ أيقول يحاول رد الاعتبار إلى الحس الذي لا يكذب أبداً، والذي لن يمكنه تبعاً لذلك أن يضيف شيئاً إلى ما يدركه أو أن ينقص منه شيئاً، وليس من شك في أنه قد لقي عوناً من إعادة الاعتبار النبوي الذي قام به أرسطو بإزاء الإدراكات الحسية، ولكنه صار على طريق نظرية ديكريطس في الخيالات أو الصور التي تخرج بغير انقطاع من كل الأشياء<sup>(3)</sup>.

وإذا كان ديوجين لايرتيوس يرى بعض التعاطف بين أيقول و فلاسفة المذهب الشككي، فالواقع أن فيلسوفنا لا يتجاوز حد الإعجاب بالأتراسكيا البيرونية، فهو قد يرفض تعليق الحكم حول الظواهر ومدى صدقها؛ لأن الإحساس في نظرية أكثر مصادر المعرفة بداعاه لدرجة أنه كان يقول حسب رواية شيشرون أنه لو خدعاه حس واحد مرة واحدة في حياته، فهو لن يثق بأى حس من حواسه أبداً<sup>(4)</sup>.

(1) Cyril Bailey: op. cit , p.236

(2) J.M. Rist:op. cit , p 17-18

(3) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عن الألمانية وعلق عليه د.عزت قرني، دارالنهضة العربية،

القاهرة 1976 ص 377

(4) د. جلال الدين سعيد: أيقول الرسائل والحكم ص 45

لا مجال إذن لأن يشك أيقور في حواسه التي تنقل له الواقع بكل صدق وأمانة، والتي لا يمكن أن تعد مسئولة عن الأخطاء والأوهام التي يقع فيها المرء غالباً. رأى أيقور أن كل ما هو مدرك حسياً هو صادق وواقعي، لأنه لا يوجد فرق بين قولنا عن شيء ما أنه صادق وقولنا عن هذا الشيء أنه موجود، صادق تعني إذاً ما هو موجود كالقول موجود، وكاذب تعني ما ليس موجود كالقول لا موجود<sup>(1)</sup>.

وعليه فالحقيقة ليست في الأبيقرورية توافقاً منطقياً بين قضيتيين متناسبتين ولا تطابقاً بين العقل والأشياء، بل الحقيقة هي الواقع، والإحساس هو ما يسمح بتجلي هذا الواقع وليس الإحساس أبداً إنشاءً ذاتياً، وإنما هو ما به تحضر لنا الحقيقة الواقعية، يتولد الإحساس عن تماس حضورين اثنين هما الحاس والمحسوس، سواء تعلق الأمر بالاحساسات اللمسية والذوقية أم بالاحساسات البصرية والشممية والسمعية، وتفسير ذلك أن الأجسام يصدر عنها ذرات دقيقة للغاية تكون في شكل قشور رقيقة غاية الرقة تبعث من سطح الأشياء وتحرك بسرعة في الهواء محتفظة بصور الأشياء المنبعثة عنها<sup>(2)</sup>. فهي أشياء لها، حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت منها إلى القلب أحدثت الإحساس وفي الهواء أشياء لا يخصيها العد منطابرة ليس فقط من الأشياء القريبة، بل أيضاً من الأشياء البعيدة والماضية، وهذه الأشياء أصل خيالات النائم والحقيقة فالخيالة تجري على نسق الحس تماماً، والخيالات إحساسات لا صور مستعادة ولو توهمنا عكس ذلك من أتنا تخيل ما نشاء فالحقيقة أن الوفا من الأشياء تزدهم على الفكر في كل وقت فلا يتأثر الفكر إلا باليقور الذي يوجه إليها انتباهه<sup>(3)</sup>.

وقد كان سيريل بيلي Cyril Bailey عمقاً في إلخاحه على أهمية تجربة التماس في معرض الحديث عن كل إحساس في فلسفة أيقور، كل إحساس هو في تحليلاته الفيزيائية حركة ذرية ترجع إلى الملامسة الناتجة عن تماس أجسام مادية، ومن هنا كان أبسط شكل من

<sup>(1)</sup> Cyril Bailey: op. cit, p.241

<sup>(2)</sup> د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند فلاسفة اليونان مركز الدلتا للطباعة الإسكندرية 1995 ص 62  
and see: Cyril Baily: Greek Atomists and Epicurus, p.241 and see: H. Jones: The Epicurean Tradition, p.25

<sup>(3)</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 218

أشكال الإحساس هو الإحساس باللمس الذي يمكن أن تختبره عندما يصطدم جسم خارجي بأي جزء من أجزاء جسمنا، إلى مثل هذا التماس يجب في النهاية أن نرجع كل إحساس<sup>(1)</sup>.

أكيد أبيقور أن الأجسام جميعاً تطلق باستمرار جزيئات دقيقة، لها شكل تلك الأجسام ولونها، يدعوها أشباهها تأتى هذه الأشباه لتصدم عيوننا، بحيث يكون البصر ذاته تماماً فكل إحساس يتولد إذا من تصادم يتولد من تلاقٍ وهذا كانت معارفنا جميعاً تبدأ بالإحساس.

يقول شيشرون وفلوطارخوس متهكمين بقانون أبيقور يظهر أنه سقط من السماء إلا أن ديوجين لايرتيوس حفظ لنا بعض تصريحاته المأمة بما أن الإحساس هو المعطى الخام أو بكلام أدق معطى ما بعده معطى، فلا يتوجب علينا أن نبرر بالعقل شرعيته وهذا يقول أبيقور عن الإحساس إنه لاعقل<sup>(2)</sup>.

ولكن يجب الا نفهم من ذلك أنه لا مفهوم أو خلف، بل نفهم أنه يتعلق بمجال سابق على مجال العقل، ففي الواقع ليس من واجب العقل أن يبرر الإحساس، بل من واجب الإحساس أن يبرر العقل لأشيء يقدر أن يفند الإحساس، فإذا شبيه لا يمكنه أن يفند إحساساً شبيهاً لأن كليهما بنفس القوة، وكذلك لا يستطيع إحساس مباين أن يفند إحساساً شبيهاً لأن كليهما بنفس القوة، وكذلك لا يستطيع إحساس مباين أن يفند إحساساً مبايناً لأنهما لا ينطبقان على المواضيع نفسها، ولا يستطيع العقل أن يفعل بأكثر من ذلك، لأن كل عقل يتوقف على الإحساس<sup>(3)</sup>. فجميع أفكار عقولنا تأتى من الإحساس.

إذن إذا كان العقل أبعد ما يمكن عن أن يستدعي ليكون معياراً للحكم على الإحساس فإن بناء أفكارنا كله يقوم على الإحساس. وهكذا بالإحساس إذا يفرض نفسه ببداهة لا تحتاج إلى أي تبرير، ومثل ذلك ما يقوله لوكريتوس آية شهادة جديرة بالثقة أكثر من

<sup>(1)</sup> Cyril Baily: op. cit, p. 242

<sup>(2)</sup> Diogenes Leartius: Lives Eminent philosophers, x, 31

شارل فرنز: الفلسفة اليونانية ترجمة د. تيسير شيخ الأرض ، منشورات الأنوار - بيروت 1968 ص 195

<sup>(3)</sup>

J.M. Rist: Epicurus, p20 and see and see: Diogenes Leartius: op. cit, x32

شهادة الحواس؟ إن تخدعنا فهل العقل قادرًا على الشهادة ضدها وهو الذي يصدر عنها بكليته؟ لنفرض أنها خادعة عندئذ يصبح العقل خادعًا بكليته، فهل سيصحح السمع والبصر؟ أم اللمس السمع؟ وهل سيخطئ الذوق اللمس؟ أو هل سيفهم الشم بقيم الحواس أم أن العينين ستقومان بهذه المهمة؟ في رأيي أن لا شيء من كل ذلك؟ فقد وزعت على كل الحواس قدرات محدودة، ووظائف خاصة يتبع عن ذلك أن الحواس غير قادرة على أن تراقب بعضها بعضاً، لذا يتوجب علينا دائمًا أن نعتبرها متساوية في جدارتها بالثقة، وبالتالي فإن إدراكاتها صادقة على الدوام<sup>(1)</sup>.

وهكذا فإن العقلانيين والريبيين الذين كانوا يستمتعون بمعارضة تناقضات الإحساسات، ليستخرج العقليين من ذلك أن الإحساس لا يشكل نقطة انطلاق للمعرفة المشروعة ويؤكد الريبيون أن كل معرفة مكتنة قد ردوا جميعاً على أعقابهم خاتمين. ولو كررتني واصح جدًا عندما يتكلم عن الريبيين حيث يقول أمماً أولئك الذين يرون أن كل علم ممتنع، فإنهم يجهلون أيضًا إن كان العلم ممكناً، بما إنهم يتبعجرون بجهلهم بكل شيء سأحمل إذاً المناقشة مع أناس يريدون أن يسيروا ورؤوسهم مقلوبة إلى أسفل، ومع ذلك أود أن أواجههم على أنهم يمتلكون في هذه النقطة يقيناً ولكنني أسلفهم بدوري كيف يعلمون وهم لم يلتقاوا إلى تمييز اليقين من الالايقين؟ وهكذا ستتجدد أن الحواس هي أول من أعطانا معنى الحقيقة وأن شهادتها لا يمكن تفريغها<sup>(2)</sup>.

زد على ذلك أن الإحساس لا ينطلق من نفسه، فليس هو إنشاء للموضوع انطلاقاً من شيء، إنه يتضمن دائمًا الحقيقة الواقعية التي يحملنا إليها، يقول أبيقور إن أنت حاربت الإحساسات جميعاً فلن يبقى ما تستند إليه لتعرف بدقة أيهما تعتبر باطلًا<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> Lucretius: *De Rerum Natura*, trans. by, A. Lathain, Penguin book, Baltimore 1957, IV, v.482-499

<sup>(2)</sup> Ibid, IV, v.479

<sup>(3)</sup> Diogenes Leartius: op. cit, x,146 and see: A.E. Taylor: Epicurus. Constable Company Ltd, London, 1911. p.42

رأى أبيقور أن الإحساس هو الأساس الوحيد للمعرفة وليس هناك موضوع تميّز بين مظهر Reality وواقع Appearance، فالظاهر هو الواقع، كما أنه ليس هناك أى تميّز أساسي مثل تميّز ديمقريطس بين التفكير والإحساس، وأبيقور لا يتفق مع ديمقريطس في اعتقاده بأن المعرفة الصحيحة وقف على الذرات والفضاء، وأن معرفتنا للخصائص الثانوية تكون عن طريق العرف by Convention وفي رأيه أن المعرفة الوحيدة الصحيحة هي الإحساس والتفكير في ذاته لون من الإحساس<sup>(١)</sup>.

وبناءً على ما تقدم ذهب أبيقور في تفسيره للأبصار أنه يتم حين يصدر من سطح المريئات أشباحاً مادية تخترق الهواء لتؤثر على بصرنا، وينفي النظرية المعروفة في عصره والتي ترد الأبصار إلى وجود سيال أو أشعة تصدر من العين إلى المبصرات، أما عن الأشباح التي تصدر من الأشياء والتي فسر بها الأبصار فقد سماها لوكيتوبوس *أشابها Simulacra* وهي تظل حافظة لشكل الأشياء وألوانها<sup>(٢)</sup>. أما السمع فيفسره بأنه يحدث عندما ينبعث من المتكلم أو من مصدر الصوت سيل من الجزيئات الصغيرة المتحركة التي هي الذرات في تيار هوائي يؤثر على الأذن، وكذلك يذهب في تفسيره للشم.

وعموماً فسر الإحساس دائمًا بأنه يحدث نتيجة صدور ذرات مادية صغيرة من الأشياء المحسوسة تصل إلينا بطريقة فيها تألف وانسجام معين ويتجعل عنها في النهاية انفعالاً أو إحساس ملائم أو غير ملائم<sup>(٣)</sup>. ولم يمر مذهب أبيقور الحسي دون أن يثير اعترافات معاصريه أو المتأخررين عنه، اعترافات رد عليها أبيقور نفسه وتلاميذه من بعده ردوداً واضحة.

يدرك مذهب أبيقور إلى أن الإحساس لا يمكن أن ينقطع لأنّه يقوم على إدراك مباشر للواقع كما يظهر ويتجلّى، فمن أين إذًا يتسلّب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا ينقطع، وكيف نفس الأخطاء التي تعزى في العادة إلى الحواس مثل رؤية البرج المربع مستديراً

<sup>(١)</sup> ريكس وورنر: فللسنة الإغريق ص 187

<sup>(٢)</sup> د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند فلاسفة اليونان ص 61

<sup>(٣)</sup> د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 390

عن بعد أو رؤية العصا المستقيمة منكسرة في الماء؟ وكذلك السفينة التي تبحر على ظهرها تقدم مع أنها تظهر لنا ساكتة وتلك التي تكون راسية تظهر مبحرة، وتبدو كل النجوم مثبتة في القبة السماوية مع أنها في حركة دائمة، وإذا وضعنا يدنا تحت إحدى عينينا وضفتنا على مقلتها يحدث لدينا إحساس بهم بأن الأشياء التي كنا وضعناها بأنفسنا تبدو الآن وقد ازدواجت...الخ<sup>(1)</sup>.

رد أبيقور على كل ذلك رد وحيد! ليس إحساسنا هو الكاذب، وإنما الكاذب هو ظننا Opinion الذي نضيئه إلى الإحساس الحكم الكاذب والخطأ يقومان دائمًا في ما يضيئه الظن<sup>(2)</sup>. فرؤية البرج المربع مستديراً هي على سبيل المثال رؤية صادقة بالنسبة لنا وأن الخطأ فهو في الاعتقاد بأن البرج مستديراً حقاً، وعليه لا يمكن الخطأ في الإحساس وفي الصور الحسية التي تصل إلينا والتي تبقى في حد ذاتها صادقة، أما ما يطرأ على الإحساسات من تشويه فهو راجع إلى الحالة التي تكون عليها الأشباء إثر عبورها للوسط الفاصل بين المدركات الحسية والذات المدركة أو إلى الحالة التي يكون عليها العضو المتقبل للإحساس، فالأشباء التي تصدر عن البرج المربع تصل إلى الذات المدركة عابرة فضاء معيناً مصطدمه بالهواء وبجمسيات لامرية لا تعد ولا تحصى<sup>(3)</sup>.

وينقل لنا سينكتوس أميريكوس هذه الفكرة بقوله يحق لنا القول إنه لما يبدو الشيء المحسوس صغيراً وبحجم معين فهو فعلاً بهذا النحو لأن حافة الأشباء قد إن skirtت أثناء انتقامها عبر الهواء، ولما يظهر لنا نفس الشيء من جديد عظيماً وبشكل آخر فهو في هذه الحالة فعلاً عظيم وله شكل آخر، إذ أن صورته لم تصل إلينا في كلتا الحالتين بطريقة مماثلة<sup>(4)</sup>. ومن هذا المنظور تتيفي أخطاء الحس لأن كل الإحساسات صادقة فصورة الجداف المنكر في الماء صورة صادقة وصورته موجودة وجوداً فيزيائياً يجعلها تنطبع كما هي عليه في

<sup>(1)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 52

<sup>(2)</sup> Diogenes Leartius: op. cit. x.50

<sup>(3)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 48

<sup>(4)</sup> وأيضاً أميل برهيه تاريخ الفلسفة 2 الفلسفة المليتبية والرومانيّة ص 99

<sup>(14)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 48

العضو البصري، ولا يخرج المداف من الماء ويدو مستقيماً لا تصح هذه الصورة الجديدة  
الصورة الحسية الأولى التي لا تقل عنها صدقًا وواقعية.

يمجد سيريل بيلي Cyril Bailey<sup>(1)</sup>. أن مثل هذه النظرية قاضية على المذهب  
الأبيقوري بكامله، وأنها تقطع الجذور الحقيقة لكامل المذهب الأبيقوري.

في حين أن دوويت N.W. Dewitt يجهد على العكس من ذلك ليبين أن أبيقور  
ليس فيلسوفاً تجريبياً وأنه لا يعتقد بعصمة كل إحساس عن الخطأ، فدوويت<sup>(2)</sup> يرى أن قيمة  
الاحساسات يمكن بحسب أبيقور أن تختلف اختلافات تقع على طول خط بين الكل  
والصفر، فهذه القيمة تكون كاملة فقط عندما تكون الاحساسات مباشرة، أما عندما لا  
تكون الاحساسات مباشرة فهي تتضمن إقرار العقل ويجب أيضاً أن تقارن بإحساسات  
الأفراد الآخرين. ينظر إلى الإحساس منطقياً كما ينظر إلى الشهادات في المحكمة، قد تكون  
بداهتها كاذبة، كما في حالة المداف الذي يظهر منكسرأً عندما يكون قسماً منه غاطساً في الماء  
وتصحح البداهة الكاذبة بـداهة احساسات أخرى ويجب أن تراعي بداهة الشهادات جيئاً،  
ويقوم الانتباه الإرادي بوظيفة الحكم في مقابل الانتباه الآلي الذي ينطفئ<sup>(3)</sup>.

في اعتقادنا أن الشيء الهام بالنسبة إلى أبيقور ليس معرفة الشيء المدرك في حد ذاته  
بقدر ما هو معرفة هذا الشيء في علاقته بوجودنا، ومهما اختلفت الاحساسات المتعلقة  
بنفس الشيء فإن كل إحساس هو إحساس لحظي، وهذا الإحساس هو الذي ينبغي أن يحدد  
شعورنا وحياته، ويقول فلوبطارخوس في هذا الصدد نعلم عادة أن نفس ماء الحمام يدُو  
لبعضهم حرقاً ولبعض الآخر بارداً، ويجب إضافة ماء بارد للأولين وماء ساخن للآخرين،  
وعليه إذا لم يكن أي إحساس أصدق من الآخر فإنه يترتب عن ذلك أن الماء في ذاته لا هو  
ساخن ولا هو بارد<sup>(4)</sup>.

(1) Cyril Bailey: The Greek Atomists and Epicurus. p 257

(2) N.W. Dewitt: Epicurus and his philosophy, University of Minnesota Press,  
Minneapolis 1954, p.139

(3) Ibid: p.141

د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 49

(4)

في الحقيقة لم تغير أبيقور كثيراً تعددية التفسيرات التي يعطيها عن ظاهرة واحدة تاركاً لنا العناية لاختيار أنسبها لنا، كما لم تغيره تعددية الإحساسات التي يتبدى بها لنا الشيء نفسه في أوقات مختلفة، فالإحساس إذاً هو التقاط الآن الحاضر وينبغي هذا الالتقاط يتوجب علينا أن نتخذ موقفاً صافياً، والخطأ والموى يقومان في أن نضيف إلى هذا الآن أبعاداً ليست له. وهكذا كان الشراء الأكبر للحكيم أن يكتفى نفسه بنفسه وماذا يهم في النهاية أن يبدى لنا الشيء عينه باحساسات مختلفة في أوقات مختلفة، المهم هو لا تصرف صاحب الهوى ضحية الظن آمنين أو خائين من إحساس حاضر شيئاً آخر غير ما يهمنا في الآن الذي يحضر لنا فيه<sup>(1)</sup>.

إن العيش في وفاق مع الطبيعة هو العيش المادي الذي يقتصر على الأحساس الحاضرة التي تربطنا بالمحيط الذي نعيش فيه دونما محاولة التطلع على ما تخفيه هذه الأحساس حاضراً أو مستقبلاً، لذلك ليس مثلاً للموت معنى بالنسبة للأحياء ولا بالنسبة للأموات إذ هو لا يشكل موضوع إحساس للأحياء ماداموا أحياء، كما أنه لا يشكل موضوع إحساس للأموات الذين لا يحسون، وعليه إن الحكيم كما يقول سبنيوزا لا يفكر في شيء أقل من تفكيره في الموت، وينبغي على من يرغب في السعادة أن يستبعد نهائياً هذه الفكرة وأن يكتفي بالإحساس الحاضرة.

أما الاعتراض الذي قد يشيره أعداء المذهب الأبيقوري والمتعلق بالأحلام، على اعتبارها إحساسات لا موضوع لها، فقد كان أبيقور قد تداركه بنظريته المادية الحسية حيث يقول قد يحدث أن أشياء Simulacra's ما تزال تائهة في الفضاء، بعد أن كانت فيما مضى قد صدرت عن موضوعات غائبة في الوقت الحاضر تأثر الآن التؤثر في حواسنا، كذلك يقول أبيقور ليس للأحلام أي طابع إلهي ولا أي معنى تبؤي، وهي تحدث نتيجة غزو تشهنه الأشياء على حواسنا<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقورية من 55

<sup>(2)</sup> Lucretius: op. cit, IV, v. 907

وهنا يجب ألا يغيب عن بالنا أنه أتى في وقت كانت الأحلام فيه تعتبر منذ قرون كرسائل من قبل الآلهة يكلف الكهان بتأويل معناها لسنة الحلم هذه التي قام بها أبيقور تدرج في رغبته في أن يجعل الإنسان سيد قدره.

وبذلك نجد أبيقور يصر على أن الأصل في كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تم المعرفة فالثقة في البداعة المباشرة والشك في كل ما يضيفه إليها العقل ذلك هو شعار نظرية أبيقور في المعرفة<sup>(1)</sup>.

وفي تبريره للخطأ يقول أبيقور إن الأصل في كل معرفة هو الحس، فعن طريقه وحده تم المعرفة فمن أين إذن يتسرّب الخطأ إلى معرفتنا إن كان الإحساس لا يخطئ أبداً؟ يرى أبيقور أن الحس لا يخطئ وإنما الذي يحدث هو أنه يأتي إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة، والناس مختلفون في التقاطها لهذا الصور فهذا يتقطّع صورة وذلك يتقطّع أخرى، وهكذا مع أن الموضوع واحد باستمرار ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم مع بعض؛ فالأصل إذن هو الحس دائمًا<sup>(2)</sup>.

والواقع أن الخطأ إنما يأتي بعد أن تصل الصور إلى الحواس، فيحكم الإنسان عليها حيالها موافقة لحقيقة الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع لأن الخطأ مقصود به في هذه الحالة اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض؛ مما يعني أن الخطأ في هذه الحالة ليس في الإحساس باعتباره يمس لأنه إنما يمس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجي، وإنما الخطأ هو في هذه الصورة نفسها من حيث أنها تعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع الواحد.  
إن الحس كحس: لا يمكن أن يخطئ أبداً، وعلى ذلك إذا لم يكن الحس هو الذي لا يخطئ فما الحكم إذن في الخطأ وعدم الخطأ؟

إن قلنا إنه العقل فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً لأن العقل إنما يحكم بما مدلّولات الحس، فالأساس هو الإحساس والعقل تاب لهذا الإحساس، وبالتالي لا يمكن

<sup>(1)</sup> إميل برره: تاريخ الفلسفة، ج 2 الفلسفة الملبستية والرومانية ص 99

<sup>(2)</sup> A.E Taylor: Epicurus Constable, p.46

حكمًا على من لا ينفعه، وإنما الخطأ ينشأ في اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد، فالإدراك الأصل الحسي تبعًا لهذا هو الأصل<sup>(1)</sup>.

## ب- التوقع:

بعد التوقع عند أبيقور ثانٍ وسائل المعرفة، ويرى أبيقور أنه يتكون مما يكون في النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل، إذا لو بقي المرء على مستوى الاحساس الآتية للظواهر المتبدلة لما استقر على رأي واحد ولا استطاع التمييز بين الحلم واليقظة ولا الفصل بين الصواب والخطأ، غير أن الاحساس المتكررة تسمح باستخراج صور حسية عامة أو نماذج حسية من سيلان الانطباعات العابرة الماخاطفة يشار إليها بنفس اللفظ ولها نفس المعنى، تلك العملية التي يسمّيها أبيقور بالتوقع<sup>(2)</sup>.

ولقد ترجم شيشرون الكلمة اليونانية *Prolepsis* التي تعني بالفرنسية *Prolepsis* بكلمة *Anticipation* فكرة سابقة أما الكلمة الفرنسية *Concept* مفهوم أو تصور فهي لا تؤدي المعنى لأن فلسفة أبيقور لا ترتاح إلى مثل المصطلح العقلي، وحاول أبيقور أن يتحقق من صدق الاستدلال العقلى بالرجوع إلى طرق التشبيه والمقارنة، ولكن لم يصل في هذه المحاولة إلى وضع نظرية في الاستقراء يقول أبيقور في توضيح نظرته في المعرفة لابد أن نثق في إحساسنا ومتلائتنا التي تغتصب لأذهاننا<sup>(3)</sup>.

وكتب ديوجين لايرتيوس عن التوقع في الباب العاشر من كتابه *حياة مشاهير الفلسفه مذاهبهم، حكمهم*، حيث يقول إنهم يتحدثون عن التوقع بما هو إدراك أو ظن سوى أو تفكير أو فكرة عامة موجودة فينا، أي بما هو تذكر لما تردد علينا مثل قولنا هذا إنسان إذ في نفس اللحظة التي ننطق فيها بكلمة إنسان تحدث فينا هذه الكلمة صورة

(1) د. عبد الرحمن بدوى: خريف اليونان، مكتبة النهضة المصرية. ط 4 القاهرة 1970 من 75

وأيضاً يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية من 215

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم من 50

د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان من 391

(3)

(2)

(3)

لإحساسات سبق أن أدركناها، وهكذا فإن معنى كل اسم هو معنى مباشر وبدائي ولا يمكننا أن نبحث عما نبحث دون أن نعرف أولاً ما الذي نبحث عنه؟

فعندما نتساءل مثلاً هذا الحيوان هناك فهو فرس أم ثور؟ يجب أن تكون لدينا بالتوقع معرفة سابقة بكل من شكله الفرس والثور، وبمعنى آخر نحن لا نستطيع تسميتها دون أن يكون لدينا بفضل التوقع معرفة سابقة بشكليهما، وهكذا فإن التوقعات واضحة وبداهتها مباشرة<sup>(1)</sup>. وبعبارة أخرى يطلق لفظ التوقع على انتقال الذهن من إدراك الجزئي ومن إدراك المعنى الخاص إدراكا حسياً متكرراً في الماضي إلى إدراك المعنى العام والكلي إدراكاً مباشراً وبدائياً في الحاضر<sup>(2)</sup>.

وقد يخطر ببالنا هنا أن التوقع عملية عقلية صرفة غير أنه في الحقيقة لا يرجع للعقل وإنما إلى الإحساس، فالتوقع لا يبعد أن يكون فكرة حسية نستذكرها في حالة غياب موضوعها، وبعبارة أخرى إنه تذكر شيء خارجي ظهر لحواسنا وأنطبع فيها مرات عديدة<sup>(3)</sup>. ولقد أعطى مؤرخو الفلسفة الأبيقورية تأويلات عديدة جداً لهذا التوقع الأبيقوري<sup>(4)</sup>.

فشيرون عندما تكلم عن التوقعات التي موضوعها الكائنات الإلهية والتي يمتلكها البشر جيداً وصف هذه التوقعات بأنها معارف فطرية وعلى هذا تكون التوقعات أفكاراً فطرية<sup>(5)</sup>.

ويبدو أن شيرون قد أخطأ عندما اعتبر التوقع معنى سابقاً وفكرة فطرية وعندما اعتبره عملياً عقلياً للأشياء سابقاً على التجربة الحسية، أما الدليل الذي يسوقه شيرون فهو متعلق بمعروتنا بالآلة التي يعتبرها أفكاراً سابقاً موجودة فينا بالفطرة؛ بمعنى أن إثبات وجود الآلة يفسر بكون الطبيعة نفسها قد طبعت في جميع العقول فكرة الآلة وذلك ما يسميه أبيقور

(1) Diogenes Leartius: op. cit ,x.33

د. محمد فتحي عبد الله: المرة عند فلاسفة اليونان ص 63

(2)

د. جلال الدين سعيد: أبيقور وألسانيات الحكم ص 51

(3)

(4) Cyril Bailey: the Greek Atomists and Epicurus. p.355

جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 57

(5)

أى فكرة سابقة حول موضوع ما ولو لاها لما استطعنا فهم أى شيء ولا البحث ولا النقاش، وعلى ذلك فإنه من الضروري أن تكون لدينا فكرة عن وجود الآلهة، لاسيما وأنها فكرة موضوعة فينا بل هي فطرية.

وفي أيامنا يأخذ دوويت Dewitt من جديد بهذه النظرية و يجعل من الفكرة الفطرية الجزء اللب من مذهب أبيقور<sup>(1)</sup>.

بيد أن مثل هذا التأويل الذي يجوز وجود أفكار في عقل الإنسان سابقة على التجربة يغفل النزعة التجريبية والبعد المادي للفلسفة الأبيقورية، وفعلاً إن أبيقور يؤكّد أكثر من مرة أن أفكارنا متولدة عن الحواس، وأن المصدر الأول والوحيد للمعرفة هو الإحساس وعلاوة على ذلك كيف يكون للعقل توقعات فطرية والمعلوم أن العقل نفسه تابع للحواس ومدين لها بوجوده وبمعارفه.

يبقى الآن الاختلط كما فعل شتاينهارت Steinhart بين التوقع والتذكر والا نجعل من التوقع صورة ناتجة عن إدراك جزئي يبقى عالقاً بذتها ويعكتنا استذكاره حسب إرادتنا بهدف موازنته بإحساسات واهنة، غير أن ديوجين لايرتيوس يقول بأن التوقع فكرة عامة لا فكرة جزئية<sup>(2)</sup>.

وميز أبيقور بين المعنى والظن أو الفرض أى التفسير الجزافي في كثير أو قليل الذي نفترسه به إحساساتنا، ففي حين أن المعنى السابق لا يضيف شيئاً إلى الإحساس فهو حقيقي دائماً مثل الإحساس ذاته، فالفرض يمكن أن يكون حقيقة أو غير حقيقي إذ أنه يمكن حقيقياً حينما يؤيده الحس أو على الأقل حينما لا يكذبه الحس، ويكون غير حقيقي حينما يكذبه الحس أيضاً حينما لا يكون في بعض الحالات مؤيداً بالحس إن فائدة الفرض كبيرة جداً، بالإضافة إلى معرفتنا فعن طريقة يمكننا أن نذهب من الأشياء التي ندركها إلى المبادئ الخفية التي لا يبلغها الإدراك المباشر<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> W. Dewitt: Epicurus and his philosophy, p.146

<sup>(2)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقورية من 58

<sup>(3)</sup> شارل فرنز: الفلسفة اليونانية من 196

صفوة القول أن الإحساس الذي يتكرر عدة مرات يجعل صورة الشيء منطبعة فينا بكل وضوح وبداهة، مما يسمح لنا عند الإحساس بشيء حاضر بإدراكه ادراكاً مباشراً وبالإشارة إليه.

إلا أن الإحساسات المتكررة في السابق لا تكون مطابقة لبعضها مطابقة كلية حتى لو كانت متعلقة بنفس الموضوع، لذلك فإنها تتشذب من لواحقها وأعراضها لتكون وحدة الصورة واستمراريتها<sup>(1)</sup>.

يقوم التوقع إذن على نوع من الإحساسات المطردة على حد تعبير رافسيون الذي يقول لا يجدو أن يكون ثيق<sup>أ</sup>يقر الأثر الذي يتركه الإحساس المتكرر عدة مرات إنه صورة Image ونسخة مطابقة؛ لذلك فهو يمتاز بنفس البداهة المباشرة وبنفس اليقين المصوم من الخطأ اللذين للإحساس<sup>(2)</sup>.

نفهم انطلاقاً من هذه الاعتبارات كيف تتحلل اعراض الشيئين القائمة على الطابع المتغير للإحساسات، وفعلاً لما كان تكرار الإحساس يتحقق بإصدار الشيء المحسوس لمجموعة من الأشياء، فإن العناصر التماضية والتشابه بين هذه الأشياء تتقارب وتلتجم بعضها لتولد صورة نوعية ومعنى مشتركاً عند كل الذين يعيشون نفس الخبرة الحسية وبهذه الطريقة فقد الإحساسات المتغيرة ووجهات النظر المتباعدة قيمتها المعرفية<sup>(3)</sup>.

لاشك إذن أن يكون إثبات التوقع المترولد عن الإحساسات بالإحساس نفسه وإلا لم تتجاوز مستوى الافتراض والظن، وما أن التوقع يقوم على إحساس متكررة في السابق ويتجاوز التجربة الحاضرة بالتسريع في الحكم على الموضوع المدرك فهو يبقى مشروطاً بالإثبات والتأكيد Confirmation أو بالتكذيب والإبطال Infirmation المترتبين عن آخر الإحساسات الحاضرة، وعلى تعبير سكستوس أمبيريقوس إن الإثبات هو الإدراك بكل بداعه، أن الموضوع المفترض هو حقاً على نحو ما وقع افتراضه فمثلاً لما أقول أن أفلاطون هو القائد نحوى من بعيد فإني أفترض وهو على مسافة بعيدة أنه أفلاطون، ولا يقترب منى

<sup>(1)</sup> Diogenes Leartius: op. cit , x, 50

<sup>(2)</sup> د. جلال الدين سعيد: أباقور الرسائل والحكم من 52

<sup>(3)</sup> نفس المرجع من 53

أصبح على يقين أنه أفلاطون، وعندما لا يفصل بيتسا شيءٍ يصبح إثبات هوبيته بالبداهة نفسها<sup>(1)</sup>.

بيد أن أبيقر يضيف على معنى الإثبات والتکذيب معنى ثالثاً هو اللاتکذيب non-Infirmation بديهية كقولنا مع أبيقر إن الخلاء وهو شيءٌ لامرئي بقضية بديهي وظاهر للعيان موجودة، وفعلاً لو لم يكن الخلاء لما كانت الحركة إذ أن الجسم المتحرك لن يجد فضاء يتحرك فيه لو كان ما في الكون إلا الماء وعليه فإن يداعة الحركة لا تکذب ولا تبطل الخلاء اللامرئي المفترض<sup>(2)</sup>. يعني أن وجود الحركة لا يجعلنا ندرك الخلاء إدراكاً يقوم على بداعه الحس، ولكن الحركة تفترض الخلاء ولا تبطله، إذ بدونه لا يمكنها أن تكون، وهكذا يكون الإثبات واللاتکذيب هما إذن معيار الحقيقة بينما الإثبات والتکذيب هما معياراً الخطأ، فالبداهة هي إذً مبدأ وأساس كل شيء<sup>(3)</sup>.

وبشهادة التجربة المباشرة أيضاً برهن لوكريتوس على وجود أجسام لامنظورة لاستدقاها في الصغر فقوة الرياح التي لا تبصرها العين والروائح والأصوات التي تتبه الحواس، والرطوبة والجفاف والارتفاع البطيء أو التنامي الويد للأشياء جميع هذه الواقع تستلزم وجود أشياء تلك الجسيمات اللامنظورة<sup>(4)</sup>.

هذا الكون الجديد، هذا العالم المؤلف من ذرات يؤلف كلاً عقلانياً ومتلاحماً يمكن أن تفيد مبادئه في تفسير تفاصيل الظواهر المنظورة مثل الظواهر السماوية أو الظواهر الحيوية، وأخيراً يوصي أبيقر تلاميذه أن يسلحوا أنفسهم على الدوام بتلك النظرة الشاملة التي تتبع لنا استكشاف التفاصيل متى ما أدركنا جيداً الصورة الإيجابية للأشياء واحتفاظنا بها في ذاكرتنا<sup>(5)</sup>.

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقرورية ص 58

وإضاً إميل برهمي: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة الملبيستية والرومانتية ص 100

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقر الرسائل والحكم ص 54

(3) جان بران: الفلسفة الأبيقرورية ص 59

(4) إميل برهمي: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة الملبيستية والرومانتية ص 102

(5) Diogenes Leartius: Lives Eminent philosopher ,x.35

وضرورة النظرة الشاملة هذه هي واحدة من أكثر الموضوعات ترددًا في قصيدة لوكريتيس، ذلك أنه يسهل علينا أن نكتشف ونرى بعين العقل كيف تتشكل تفاصيل الظاهرات الجوية حتى ما عرفنا جيد المعرفة أفاعيل مختلف العناصر.

### ج- الانفعال أو الشعور باللذة والألم:

تمثل الانفعالات المعيار الثالث للحقيقة والمصدر الثالث للمعرفة وهي تنحصر في انفعالين رئيسيين هما اللذة والألم، اللذين يقوداننا في حكمتنا على الأشياء وفي التمييز بين ما ينبغي أتباعه وما ينبغي تجنبه<sup>(1)</sup>.

ولقد أشار ديوجينيس لايرتوس إلى هذه القضية في نهاية عرضه لمبادئ علم القانون الأبيقوري، فقال زرد الأبيقوريين الانفعالات إلى أثنتين اللذة والألم ويخصون بهما كل كائن حي، أما الانفعال الأول فهو مطابق للطبيعة، في حين أن الثاني غريب عنها وبهما تتمكن من تمييز الأشياء التي يتوجب علينا أن نتوخاها وتلك التي يتوجب علينا أن نتجنبها<sup>(2)</sup>.  
ويعبر دووويت W. Dewitt عن ذلك بطرافة إذ يقول "اللذات والألام هي علامات بارزة أو توقف على كل مستويات الوجود"<sup>(3)</sup>.

وكان أرسطوبوس بدوره قد اتخذ من الانفعال معياراً ولكن بمعنى مختلف بعض الشيء، فعنده أن الحالة الانفعالية هي وحدها التي تقع تحت الإدراك ولا سبيل إلى معرفة علتها عن ثقة، أما عند أبيقور فالبداية تنصب على العكس على علة المعيار، فاللذة تعرفنا بالضرورة بعلة اللذة وهي اللاذ والألم يعرفنا بعلة للألم وهي المؤلم<sup>(4)</sup>.

ولما كانت الانفعالات تتولد عن الاحساسات شأنها في ذلك شأن التوقعات فهي معيار للحقيقة لا يقل قيمة عن المعيارين السابقين، فكل إحساس هو مناسب للشعور باللذة أو الألم، وهذا الشعور يرشدنا إلى ما ينبغي البحث عنه وما ينبغي تجنبه انتلاقاً من اختبار

(1) د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند فلاسفة اليونان ص 63

(2) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 60

(3) W. Dewitt: Epicurus and his Philosophy, p.151

(4) أميل برهيم: تاريخ الفلسفة ج 2 ، تاريخ الفلسفة الملبنية والرومانية ص 98

يقوم على حكم نزيده أقرب ما يكون من الواقع ومن الحقيقة، وعلى ذلك فإن الانفعالات اللذة من جهة كونها قاعدة هذا الحكم الذي يوجه اختياراتنا ويجددها تدرج ضمن العلم القانوني تماماً كالإحساسات والتوقعات.

فاللذة والألم هما إذن من جهة أولى امتداد للإحساس<sup>(1)</sup>. إذ أنهما يتولدان مناسبة الإحساس وعنه كما أنها من جهة أخرى معيار الحكم وقاعدته التي تسمح بالاختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب تركه، ولنلاحظ أن ديوجين لايرتيوس يجعل من الانفعالات معايير للحقيقة بنفس قيمة الإحساسات والتوقعات، لحسن إذاً أمام فلسفة تسعى لأن تعطى الإنسان مقاييساً للعالم يكون محق على مستوى هذا الإنسان، فالانفعالات انطباعات تحدثها الإحساسات فيها، ويوجب ما تكون هذه الانطباعات سارة أو غير سارة، تتوخى الموضوعات التي أحدها أو ثجنتها<sup>(2)</sup>. في نهاية الأمر أن الانفعالات اللذة والألم بعدها أخلاقياً أساسياً في المذهب الأبيقورى، لاسيما وأنها الموجهة لاختياراتنا والمحددة لتصرفاتنا، فلاشك أن يمتد الاتجاه الحسى عند الأبيقوريين إلى نزعة هيدونية<sup>(3)</sup>. تقوم على مبدأ اللذة وتجعل من المتعة قاعدة للسلوك ولكن كانت اللذة هي حقاً عند أبيقور مبدأ الحياة السعيدة وغايتها، كما أنها مبدأ طبىعى كل يسمح بتأسيس نزعة هيدونية على مذهب الطبيعى<sup>(3)</sup>.

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسال الحكم ص 54

and see: J. M. Rist: Epicurus,p.30 Diogenes Leartius: op. cit,x.31 6

(2) Diogenes Leartius : op. cit ,x.31 6

(3) الميدونية Hedonism : كلمة أصلها يونانى مشتقة من Hedon اي سرور ومعناها الأوسع اللذة وهي في مبادئ الأدب، اصطلاح يشمل كل نظريات السلوك التي تتخذ صورة من اللذة أساساً لدستورها، واول ما اطلق هذا الاصطلاح في الفلسفة القديمة على مذهب الحلقة القورينياتية، وكان طابعها أن اللذة هي الغاية من الحياة، وأن واجب كل عاقل ينحصر في نشان اللذة من غير أن تستحكم اللذة فيه وتبتعد به.

انظر: إسماعيل مظہر: فلسفہ اللذہ والألم، مکتبۃ الہدفہ المصرية القاهرة 1936 ص 86 .

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسال الحكم ص 55

## د- ادراكات الفكر المباشر تمثيلات الفكر الحدسية:

يضيف أبيقور إلى معايير العلم القانوني الثلاثة الاحساسات والتوقعات والانفعالات معياراً رابعاً للحقيقة وهو الادراكات المباشرة للفكر أو تمثيلات الفكر الحدسية، وفضلاً عن كون الصيغة اليونانية Φαταδιαλήγονται هذه القاعدة تجعل ترجمتها إلى لغة أخرى غاية الصعوبة<sup>(1)</sup>. فإن الغموض الذي يشملها قد آل بمؤرخ الفلسفة إلى تقديم تأويلات متباعدة لها، لاسيما وأن النصوص النادرة التي تذكرها لا تخلو من التشويه ومن الإبهام، أما المصدر الأول الذي يمكن الرجوع إليه فهو ديوجين لايرتيوس حيث يذكر بعد عرضه لمعايير الحقيقة الثلاثة إن الأبيقوريين يصفون إليها أيضاً تمثيلات الفكر الحدسية<sup>(2)</sup>. ويمكنا العثور على هذه العبارة في الرسالة إلى هيرودوت في الفقرات 50، 51، 62، كما أنها نجدها في الحكمة الأساسية ذات الرقم XXIV، كما وردت عند كليمان السكندرى<sup>(3)</sup>. ولن اختلف مؤرخ الفلسفة الأبيقوري في ترجمة هذه العبارة Φαταδιαλήγονται وفي تحديد معناها بكل دقة فالأرجح أنها تشير إلى نوع من الاستدلال الذي ينطلق من الاحساسات ومن المعانى التي تقوم على هذه الاحساسات للوصول إلى القول بوجود أشياء لا مرئية لا تقل يقيناً عن الموجودات الحسية<sup>(4)</sup>.

مثلاً يمكن انطلاقاً من الحدس الحسي للأجسام القابلة للتقسيم وللأجسام التي تسقط في الفضاء أن يحصل لدينا إدراك مباشر، وتمثل حدسى للعالم الكلى الذي تتحرك فيه ذرات لامحدودة العدد، دون أن يكذب تئننا هذا باى طريقة من الطرق معنى أن تمثل الفكر الحدسى على حد تحليل أميل برهيه يجعلنا نتجاوز الحدس الحسي البسيط لمعاينة مشهد الآلة الكربنة للذرات، وهي بداعه من جنس مخالف لبداهة الإحساس إلا أنها بداعه مباشرة مثلها ويصحبها شعور بالوضوح وبالانبساط الروحي<sup>(5)</sup>.

(1) Cyril Baily: The Greek a Tomists and Epicurus P. 250 and see: J.M. Rist: Epicurus. p.32

(2) Diogenes Leartius. Lives of Eminent Philosophers x, 31

(3) جان براون: الفلسفة الأبيقورية من 61

(4) د. محمد فتحي عبد الله: المعرفة عند الفلسفة اليونان من 64

(5) أميل برهيه: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة الملتبسة والرومانية ص 102

تسمح إذن ت مثلات الفكر الحدسية انطلاقاً من المعاينة الحسية ومن التأمل الدقيق فيما تقدمه هذه المعاينة باستباط حقائق لم ثبت بعد وحقائق غير مرئية. يقول أبيقور في رسالته إلى هيرودوت ينبغي القيام بمعاينة كاملة للإحساس وللمعاني الحقيقة للتفكير أو لأى معيار آخر، وأيضاً للانفعالات الطاغية حتى يتسمى الكشف عنه ما بقي معلقاً وما هو غير مرئي<sup>(1)</sup>.

ثم يستطرد أبيقور قائلاً بأن فهم هذه النقطة بالذات يجعلنا مستعدين لدراسة الأشياء اللامرئية ويجوز لنا أن نسوق مثلاً آخر يوضح طبيعة هذا المعيار الجديد، وهو مثال الخلاء الذي يمكن إثباته إثباتاً قطعياً رغم كونه لا مرئياً، انطلاقاً من مشاهدة الحركة فبداهة الحركة تسمح باستباط وجود الخلاء، لأنه لو لا الخلاء لما وجدت الحركة ولما انتقلت الأجسام من مكان إلى آخر، وعلى ذلك فإن وجود الحركة لا يكذب وجود الخلاء المفترض<sup>(2)</sup>.

ولكن نجد أبيقور في رسالته إلى هيرودوت يقرر أن ت مثلات الفكر الحدسية غير كافية بمفردها للبلوغ الحقيقة، لأنه إذا لم تقع المصادقة على الإثبات الناتج عن هذا النمط من التفكير أو إذا وقع تكذيبه، فالخطأ حاصل وإذا وقعت المصادقة عليه أو لم يقع تكذيبه فالحقيقة مؤكدة<sup>(3)</sup>. يبدو إذن أن نسبة من الشك تبقى عالقة بهذا المعيار الأخير، إذ أن عدم المصادقة يمكن أن يكون وقتياً، كما أن عدم التكذيب لا يفي بالإثبات والمصادقة المباشرين، إلا أن هذا الشك يمكن التقليل منه شريطة أن تكون نقطة الانطلاق هي دوماً بداهة الإحساس بحيث يكون الظاهر المحسوس رمزاً للوجود اللامرئي وعلامة له ولو أخذنا مرة أخرى مثال الحركة لا تنسح لنا أن وجود الحركة لا يكذب وجود الخلاء اللامرئي المفترض، بل الحركة تشير إلى الخلاء وهي علامة على وجوده؛ ثم إن وجود الحركة يكذب نفي الرواقين للخلاء بحيث يفضي نفي الخلاء إلى إثابته.

<sup>(1)</sup> A.A. Long: The Hellenistic philosophers, vol 1, p.87

<sup>(2)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسائـلـ والحكم من 56

<sup>(3)</sup> Diogenes Laertius: of Eminent philosophers, vol 2, x, 51

وبذلك يتضح أن المعيار الأخير للعلم القانوني الأبيقورى يقوم على بقين نسى وشروط بعض الشروط إذ يقول أبىقور في الجزء الثانى من الحكمة الأساسية الرابعة والعشرين التي تبقى غامضة جداً أما إذا اعتربت من جهة أخرى أن تصوراتك المفترضة تقوم على نفس درجة اليقين سواء أكانت تنتظر الإثبات أم هي في غير حاجة إلى الإثبات فإنك لن تخلص من الخطأ وستمنع بهذه الطريقة كل استدلال وكل حكم متعلق بالحق وضده، والمقصود بهذا الكلام أن الالإثبات وعدم المصادقة على قضية من القضايا يفترضان إمكان تقضها، بيد إن الوسط بين الإثبات الالإثبات ليس دائماً ممتنعاً إذا لا يجب أن نغض النظر عن الالاتكذيب رغم أنه يقوم على عدة افتراضات ممكنة وعلى تفسيرات متعددة يصعب الاختيار بينها، ويبقى على العلم المنظور أن يلغى بعض هذه الافتراضات والتفسيرات لبعضها بأخرى أو يصل بنا تدريجياً إلى تفسير موحد، ويكتفى المرء أن يستبعد دوماً الفرضيات والتفسيرات الخرافية للأشياء اللامرئية حتى لا يتحول تردده على مستوى التأمل والنظر إلى ارتباك واضطراب شديدين على مستوى الأخلاق والعمل<sup>(1)</sup>.

وعما سبق يتضح أن موضوعات المعرفة عند أبىقور ثلاثة:

- النوع الأول: منها يصلنا عن طريق الإحساس الذي يعد في نظره معصوماً من الخطأ.
- أما النوع الثاني: هو موجودات بعيدة لا يصلنا عنها سوى صور جزئية وغير تامة مثل مجموعات الظواهر الجوية والظواهر السماوية.
- أما النوع الثالث: فهو أشياء غير مرئية تدرك عنها نفوسنا أثراً مبهماً.

<sup>(1)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبىقور أرسائل الحكم من 58

## تحقيق:

يبدو مما سبق أن هذه المعايير الأربع تعود إلى الإحساس في المقام الأول، وربما يمكن تفسير الفموض الذي عالج به أبيقور ولوكربيوس ما يسمى به التوقع ما يسمى بالإدراكات المباشرة للعقل على أساس أنها كانتا لا يريدان أن يعترفا بمعيار دقيق للمعرفة غير معيار الحسن، ولما كانت هناك كائنات لا يمكن تدرك عن طريق الحواس فقد وجد أبيقور نفسه مضطراً لأن يتحدث عن معايير أخرى تفوق هذه الحواس وتعلو عليها.

وعلى كل حال فإن القاعدة الصحيحة والأساسية للمعرفة الأبيقورية هي الوثوق بما تأتى به الإحساسات المحددة وهذه القاعدة لا تصدق فقط على ما يقدمه الإحساس المباشر من احساسات وإنما ينبغي أن يصدق أيضاً على ما يأتى ألينا من أفكار أو صور غير تامة وجزئية عن الظواهر الجوية والسموية.

إن المهم في كل الأحوال أن تتجنب في رأي أبيقور ما يسمى عند الفلاسفة الآخرين بالأفكار أو المبادئ الفطرية، وأن تتمسك فقط بكل ما يأتينا من احساسات حول كل الأشياء والظواهر.

وبذلك يتضح أن نظرية المعرفة الأبيقورية ترمي إلى حصر الوجود الإنساني في حدود الحاضر بما يتضمنه من احساسات بدائية، دون التفكير في خفايا الأشياء وفي الغيبات المرية التي تلهيه عما تقدمه له اللحظة الحاضرة من معنٍ ومذادات.



**الفصل الثالث**

## **الطبيعة عند الأبيقوريين**



## الفصل الثالث

# الطبيعة عند الأبيقوريين

تمهيد:

كانت الطبيعة عند الفلاسفة السابقين على أبيقور عضوية Organism حية، تتضمن بنيتها وجود الآلة، فلumen الأساطير والشعائر الدينية وكثرة لجوء أفلاطون إلى الأساطير لجوءاً عقلانياً للغاية، كل ذلك بين لنا أن وجود الطبيعة بالنسبة إلى اليونان مثله مثل وجود البشر يتضمن وجود كائنات تتجاوز الإنسان تجاوزاً لانهاية له، ونجد لدى الرواقين المعاصرين للأبيقوريين الفكرة ذاتها مأخوذة في أبعد نتائجها الطبيعة والإله هما شيء واحد<sup>(1)</sup>. فالطبيعة كائن حي كبير يكون جريان وجوده قدرأ إلهياً يعكس قرارات عقل فوق إنساني.

ولكن مفهوم الطبيعة قد شهد تحولاً هاماً مع أبيقور، إذ لم يعد تفسير المعنى الطبيعي في حاجة إلى وجود قوى غيبية وفافية للطبيعة، بحيث أصبحت المبادئ العامة للتفسير الفيزيائي تتلخص في نظر أبيقور في لا نبحث في أي شيء فائق للطبيعة أو متستر خلفها، ولا نلجأ في تفسيرنا لأصل الظواهر إلى غير ما تحدده قوانين الطبيعة الثابتة وألا نضع أي حد للمعرفة الإنسانية<sup>(2)</sup>.

وقد هنا لوكريتوس أبيقور على نجاحه في إزالة المخاوف المسيطرة على عقول البشر في الأبيات الأولى من كتابه حيث قال بينما كانت الإنسانية في نظر الجميع تعيش على الأرض حياة دنيئة وترزخ تحت وطأة دين يطل بوجهه من أعلى السموات، مهدداً البشر الفانين بمرآة الربع، كان هذا الإنسان اليوناني أى أبيقور أول من تغيراً على أن يرفع عينيه الفانيتين في وجه الدين متهدياً، وأن يتتصبب ضده مقاوماً ولم تستطع الخرافات الإلهية ولا

(1) جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 64

(2) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 60

الصواعق ولا زعيرات السماء المتوعدة أن تخمد اضطرام شجاعته، بل زادتها تأججاً وألهبت رغبته في أن يكون أول من يفتح أبواب الطبيعة الموصدة بإحكام، ولذا استطاع الجهد الكبير الذي بذلته روحه أن ينتصر في النهاية، فقد تقدم بعيداً وراء حصنون عالمنا الملتهبة بروحه وفكرة ليعود إلينا منها متتصراً، ويعلمتنا ما يمكن أن يولد وما لا يمكن أن يولد فسقوط الدين وداسته الأقدام، أما لحن فقد رفعنا النصر إلى السماوات<sup>(1)</sup>.

وبذلك تحدى أبيقور العقلية اليونانية السائدة والحكمة القديمة ببقاء المرء في حدوده وفي الوضع الذي هو عليه، دوغاً محاولة تجاوز الحدود التي رسمتها الألة لوجوده ولقدرته على المعرفة وكما يقول بيار أوينك P.Aubanqua في هذا الشأن أن أبيقور هو بروميثوس الفلسفة الحقيقي؛ إذ أنه باعتباره مثل هيجل فيما بعد أنه لاشيء يستطيع أن يتصدى لشجاعة المعرفة، قد قام بالخطيئة اليونانية الموصوفة، خطيبة تجاوز الحد بالألة، ولو لا ضعف الأخلاق اليونانية وتطور نزعة الشك في الألة، لما استطاع أبيقور وقاية نفسه من تهمة الزندقة التي لم ترحم بروتاوجوراس ولا انكساجوراس ولا أرسسطو والتي كانت سبباً في إعدام سقراط<sup>(2)</sup>.

كانت البدئية الأساسية لعلم الطبيعة عند أبيقور تقول: ما من شيء يتأتى من العدم والحقيقة أنه إذا كانت الأشياء تأتى من العدم فيامكان أى شيء أن يتأتى من أى شيء، ولا شيء يكون بمقدمة لبشرية خاصة تكون أصل ثبوته، ومن ناحية أخرى فما من شيء يعود إلى العدم وذلك لأن الأشياء التي تختفي عن أبصارنا لو كانت تنحدر إلى العدم، لفنيت الأشياء كلها ولم يبق لشيء وجود قط<sup>(3)</sup>.

فالكون منذ القدم على نحو ما هو عليه الآن وسيقى هو عينه إلى الأزل فهو غير متناثر، والحقيقة أنه لو كان متناثراً لكان له طرف ييد أن الطرف لا يتصور إلا بالإضافة إلى شيء خارجي معين، ولكن العالم لا يمكن تصوره بالإضافة إلى شيء معين خارج عنه مادام

<sup>(1)</sup> Lucretius: De Rerum Nature, lv.62-79

<sup>(2)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور كرسائل والحكم من 61

<sup>(3)</sup> شارل فرنز: الفلسفة اليونانية من 197

هو الكل، إن هذا المبدأ قد ساعد الأبيقوريين على تأكيد النظام الثابت للأشياء في الطبيعة، فلكل شيء علته وسببه وإذا لم يكن ذلك لحدث الأشياء عفواً<sup>(١)</sup>. وبعد أن اتضحت هذه المبادئ العامة نجد أن الطبيعيات الأبيقورية لا تهدف أبداً إلى أن تمد الإنسان لا بمسرات تأمل عقلاني، ولا بفوائد بعض التطبيقات التقنية، ليست الطبيعيات بالنسبة إلى أبيقور إلا طريقاً للوصول إلى صفاء لا يتذوقه إلا إنسان تخلص قلبه من غم خشية الظواهر الطبيعية وما يصاحبها من خشية الإيمان بالآلهة يقول أبيقور في رسالته إلى هيرودوت *كولا* الأضطراب الذي يحدثه فيما الخوف من الظواهر السماوية ومن الموت ولو لا فلقنا الناتج عن التفكير فيما قد يكون للموت من تأثير على كياننا ولا جهلنا للحدود المرسومة للألام والرغبات لما احتجنا إلى دراسة الطبيعة<sup>(٢)</sup>.

ينبغى إذاً أن نتلخص من خرافات الأساطير لكي نستطيع أن تندوّق اللذات الصافية يتبغى أن نعيش في أمن تجاه البشر والأشياء. بـألا نرهب الخرافات، لا تلك التي توجد فوق رؤوسنا ولا تلك التي توجد تحت أقدامنا<sup>(٣)</sup>.

و قبل التطرق إلى الطبيعيات الأبيقورية بأوجهها المختلفة لابد من رفع الإبهام الخاص بالعلاقة بين طبيعيات أبيقور وطبيعيات ديمقراطيس فالرأي السائد منذ القدم هو أن فيزياء أبيقور لا تعود أن تكون إلا نسخة من فيزياء ديمقريطيس<sup>(٤)</sup>.

<sup>(١)</sup> George.K.stroch: The philosophy of Epicurus:-p,13

<sup>(٢)</sup> Diogenes Leartius: lives of Eminent philosophers, x,142 and see Jason. L.Sounders: Greek and Roman philosophy after Aristotle collier, London 1966p. 54, Macmillan Limited

<sup>(٣)</sup> Ibid, x, 143 ولد ديمقراطيس في أبديرا الواقعة في إقليم تراقيا في الأولياد الشهرين آی ما بين 460-457 ق.م. وكان معاصرأ لسقراط والسوفطليين وقد ذكر عن نفسه أن أحداً من أهل زمانه لم يتمثل ما قام به هو من رحلات. ولم يرى مثل ما رأى من بلدان ولم يستمع إلى مثل ما استمع إليه من أقوال العلماء. ولم يتفوق عليه في علم الهندسة حتى ولا المهندسون المصريون أنظر:

A.W Benn: history of Ancient philosophy , Matt's & Co,London,1972 p209. Fuller:A history of philosophy, p.86 وأيضاً د. محمد عبد الرحمن مرجأ: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الميلادية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط ١، بيروت 1933 ص 121

ولقد أكد كارل ماركس<sup>(1)</sup> في أطروحته حول التباين الموجود بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريطس وعند أبيقور على الحكم السابق القديم الذي يحيط من قيمة الفيزياء الأبيقورية، ولا يرى فيها إلا صورة مشوهة لفيزياء لوقيبوس<sup>(2)</sup> وديمقريطس<sup>(3)</sup>.

ويقول شيشرون إن أبيقور في دراسته للطبيعة ليس إلا إنساناً جاهلاً حق الجهل، فمعظم ما يقوله يعود إلى ديمقريطس وهو كلما ابتعد عنه أو أراد تصحيحه شوهه وحرقه<sup>(4)</sup>. نجد تهمة انتقال أبيقور لآراء غيره عند سكستوس أمبيريكوس، وحتى عند ليتتر في العصر الحديث، إذ يقول ليتتر إننا لا نعرف عن ذلك الإنسان العظيم يقصد ديمقريطس عدا ما اقتبسه عنه أبيقور الذي لم يكن قادرًا دائمًا على تناول ما هو أفضل. وينذهب زيلر إلى أن هذا المذهب الذري الذي قال به "أبيقور" إنما أخذه عن ديمقريطس لأنّه يناسب هدفه في البحث وهو التحرر من الخوف<sup>(5)</sup>.

وكذلك يذهب فلوبطاخوس بعد أن قارن بين أبيقور وديمقريطس، ثم بينه وبين بارمينيس وأميدوغلليس وسفراط والقوريتانيين وأفلاطون، فقد انتهي إلى القول بأنه فيما يتعلق بكل الفلسفة اليونانية وقد وقع أبيقور في خطأ انتباسه لفلسفة ديمقريطس ولم يدرك الصواب<sup>(6)</sup>.

وأيضاً ذهب بياربويانس إلى أن نظرية أبيقور في الطبيعة قامت على أساس نظرية ديمقريطس ولكنه لم يقتبسها كما هي، فبعد أن وجه أرسطو انتقادات عديدة للنظرية الذرية عند ديمقريطس فعدل أبيقور بعض الشيء في هذه النظرية بناء على انتقادات أرسطوها<sup>(7)</sup>.

لوقيبوس حكيم لا نعرف عن حياته كثيراً وقد اثیرت عدة تجربتين ظبية حول المدينة التي ولد فيها فقيل أنه عاصر أميدوغلليس واتكساغوراس وأنه ازدهر حوالي عام 430 ق.م. في حين يرى رسول أن لوقيبوس ازدهر عام 440 ق.ق. انظر جعفر آل باسین: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط منشورات عويدات بيروت 1971 ص 203

وأيضاً رسول: تاريخ الفلسفة الغربية ج 2 الفلسفة القديمة ص 47  
(1) د. جلال الدين سيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 62  
(2) نفسه ص 62

(3) Edward Zeller: Out lines the History of Greek philosophy, p.235  
(4) د. جلال الدين سيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 62

(5) J. M. Rist: Epicurus, p.41  
(6) وأيضاً: بياربويانس: أبيقورس تعریب د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، بيروت 1980 ص 26-25

لكن مهما اختلفت الأحكام والآراء السابقة فيبدو أن الفكرة الشائعة عند القدامى وعند المحدثين هي أن أبيقور قد أقبس فيزياء عن ديمقريطس، ولنا هنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل أبيقور في مجده عن سند مادي لفلسفته الأخلاقية، يفضل الاستناد إلى المذهب الذري الديمقرطي بدلاً من المذاهب المادية الموجودة قبل سocrates التي كانت متوفرة آنذاك والتي كان من الممكن توظيفها خدمةً لأخلاق الميدونية التي تستبعد الألهة وتهزأ من القدر<sup>(1)</sup>.

لقد كان أبيقور يجدد ديمقريطس ويجله نظراً لكونه أول من أثبتت المبادئ الأصلية للوجود الطبيعي، إلا أن ديمقريطس لم يفلح دائماً في تفسيره لنشأة الكون ولتكون الأجسام، فآراؤه يبيّن أن يعدل آرائه وتتصوراته الخاطئة وسوف أشير هنا إلى أبرز معالم هذا التعديل الذي أدخله أبيقور على ذرية سلفه ديمقريطس.

### أولاً: الكون ونشأته:

#### - 1 تصورهم للعالم.

في البداية وقبل تناول نشأة العالم عند أبيقور يجدر الحديث هنا عن نشأة العالم عند كل من لوقيوس وديمقريطس، حيث يمكن القول أنه قد أختلف تصور كل من لوقيوس وديمقريطس لكيفية نشأة العالم من الذرات والخلاء، فقد اعتقاد لوقيوس أنه في البدء كان الخلاء العظيم لا ذرات فيه وكانتلة كبيرة من الذرات، ثم اندرعت الذرات إلى الخلاء فتجمعت اتفاقاً وحدث عن اجتماعها أكوناً لا نهاية لها<sup>(2)</sup>، فالعالَم نشاً عندما تسقط الذرات في الخلاء وتشابك مع بعضها البعض<sup>(3)</sup>.

أما ديمقريطس فيرى أن الذرات موزعة منذ الأصل في الخلاء اللانهائي ومن الذرات والخلاء نشأت فيما بعد العالَم التي لا يحصى عددها، وقد استمد كل منها أصله من دوامة تضطرب فيها الذرات في البدء في سائر الاتهامات المكتبة حيث تصادم دون توقف،

(1) أيقول: الرسالة إلى منيس ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم الفقرة 133

(2) د. أحمد فؤاد الأهوازي: نهر الفلسفة اليونانية قبل سocrates دار إحياء الكتب العربية ط1 القاهرة 1954 ص 216

(3) Diogenes Leartius: op. cit, vol.2.ch6,30-32

ثم يبدأ قانون اجتذاب الشيء للشيء، وذلك القانون الذي نلحظه في جميع الظواهر فتنتظم الدوامة وتقترب الذرات ذات الطبيعة الواحدة فتطرد الذرات المغيرة لها في الحجم والشكل عن طريق الفراغات التي تفصل بينها، وفي الأصل كانت جميع الذرات في حالة توازن أي أنه لم يكن لحركاتها اتجاه محدد، ولكنها الآن قد تزاحت بفضل الدوامة فقدت حرية التحرك في جميع الاتجاهات، والذرات الأشد صغرًا مضططرة إلى أن تأخذ مكانها في الخلاء الذي يفصل بين الذرات الأكبر منها، وهذه الأخيرة تتشابك فيما بينها فتكون طبقة كرية رقيقة من الذرات الدوارة، أي غشاءً جامداً وكثيفاً يغطي الدوامة بأكملها ويعزّلها ثم تنتظم الحركة، وهكذا يتکافئ وسط عالمنا جسم أسطواني مبسوط أي الأرض في حين أن الغشاء الذي يكسوه أي السماء يرق رويداً رويداً<sup>(1)</sup>.

هكذا تكون في الفضاء الشاسع عوالم مختلفة وفي كل من هذه العوالم التي لا يحصى عددها مجموعة من الأحياء من جميع الأجناس<sup>(2)</sup>.

أما أبيقور فقد رفض كل تفسير غائي للعالم، ويرجع ذلك إلى تأثيره بديموقريطس ورأى أبيقور أن الكون لا هو خالد ولا هو إلهي، ولا أن صانعاً لها قد شكله وجعله يبلغ أعلى درجات الكمال، يقول أبيقور في ذلك إن العالم الذي ترهبونه إن هو إلا آلة فلا آلة خير ولا شر تؤثر فيه، ولم ينفع على خطوة مصممة ولا هو يقاد بمقتضى قصد معين، كما أنه ظهر إلى الوجود عن طريق بعض السنن الآلية المعينة<sup>(3)</sup>.

وفي حين رأى أبيقور أن خلق العالم وتدبره مهمّة شاقة تناهى السعادة الإلهية، رأت الرواية أن الإنسان بالبداية عاجز عن أن يصنع الأشياء التي في العالم وعن أن يدبّرها وفق أرادته، إذن فوجود العالم وجاهه يدلان على وجود كائن عاقل أرفع من الإنسان وليس هذا الكائن شيئاً آخر غير الإله<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> أليير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها. ترجمة د. عبد الحليم عمود وابو بكر ذكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة 1958 ص 92.

<sup>(2)</sup> W.K.C. Guthrie: A history of Greek philosophy, vol 2. Cambridge, The university press, London.1965, p 404

<sup>(3)</sup> السير وليم ثارن: الحضارة الفلبينية ص 348

<sup>(4)</sup> د. عثمان أمين: الفلسفة الرواية ص 184

رفض أبيقور ما أعتبره أفلاطون وأرسطو أهم البراهين على وجود عقل إلهي قام بتدبير الكون، أي الانتظام الرياضي لحركات النجوم فهو يعتبر أن الرياضيات ليست إلا فناً وهمياً يحاول تجاوز واقعه عدم خضوع آية حركات للقياس وهي الواقعية الوحيدة التي يمكن التثبت منها حقيقة، كذلك فإن الكون ككل هو تكروين ناقص إلى بعد الحدود بحيث يكون من المستحيل أن يصنعه المرء في علاقة ما مع الألوهية على أي نحو<sup>(1)</sup>.

ويمكن توضيح موقف أبيقور بتعريفه للعالم "جزء من الكون الذي يتضمن الأفلاك والأرض وبقية الظواهر، وهذا العالم قد انفصل عن اللامتناهي وهو محدود بغشاء رقيق أو سميك، كما أن الحال سوف يؤول إلى انهيار كل مضمونه ويمكن أن تكون لهذا العالم حركة دائيرية أو أن يكون ثابتاً، كما يمكن لشكله أن يكون كروياً أو مثلاً أو غير ذلك من الأشكال، إذ أن جميع الحالات جائزة"<sup>(2)</sup>.

رأى أبيقور أن هناك عدداً لا متناهي من العوالم تتنقل بعيداً في الخلاء، وذلك لأن الدرجات التي هي من طبيعة متشابهة يمكن لعالم أن يخلق نفسه انتلاقاً منها، أو يمكنها هي أن تنشأ عالمًا أن هذه الدرجات لم تستنفذ في خلق عالم واحد ولا في خلق عدد محدود من العوالم ولا في خلق عوالم متشابهة ولا في خلق عوالم متباعدة حتى أن لا شيء يمنع وجود عدد لامتناهي من العوالم<sup>(3)</sup>.

وكما يقول لوكريتوس إذا كانت الأرض لا تستوفي كل الدرجات فما هو الداعي لبقاء كل الدرجات الأخرى البعيدة عنها عاطلة. ومادامت هذه المساحة لا متناهية فإن عدد العوالم لا محدود، وعلى حد تصريح مترودورس إن القول بوجود عالم واحد في الكون اللامتناهي، كالقول بأن حقلًا شاسعاً قد جعل لإنتاج سبلة واحدة من القمح<sup>(4)</sup>.

بين هذه العوالم الواقعية في الخلاء اللامتناهي، يوجد ما بين العوالم الذي يسمح بخلق عوالم جديدة وهو مسكن للألفة أيضاً. أما الاعتقاد بأن العالم الذي نعيش فيه هو من صنع

<sup>(1)</sup> أوف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ص 318

<sup>(2)</sup> Diogenes Leartius: lives of the Eminent Philosophers x, 88

<sup>(3)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 82

<sup>(4)</sup> باريبيانس: أبيقوروس ص 28

الآلة فتدفعه صفة الزوال الذي يتصف بها العالم، فلما كانت الذرات في حركة دائمة وتنحل الأجسام الواحد بعد الآخر فيتتجزأ عن ذلك حتى أن العالم يسير تدريجياً إلى الفناء ولن تكون الأرض في النهاية إلا كتلة من الرماد البارد، ساجدة من غير هدف إلى أسفل بجثة تستقر على كومة أنقاض العالم ورمادها<sup>(1)</sup>.

ويؤكد لوكريتوس على أن الكون سرمدي ولكن عالماً يجب أن يموت عندما انفصلاً أعضاء هذا العالم العملاقة وأجزاءه، أرها تموت ثم تولد من جديد ولا يستطيع أن أشك أنه كان للسماء والأرض سعنهما الأولى أيضاً، وأنهما ستموتان يوماً ما<sup>(2)</sup>.

وأما رأي أولئك الذين يزعمون أن العالم قد كونته الآلة من أجل الإنسان فهو مجرد رأي خاطئ، فما الفائدة التي يمكن أن تجنيها كائنات خالدة سعيدة من اعترافها بجميلها؟ أما بالنسبة إلينا فما الشر الذي كان يمكن أن يقع لو أنها لم تخلق؟ أن الفلسفه الذين يصفون كيف أوجد الإله العالم لم يخبرونا أين وجد الإله التموج الذي صور جسمه العالم، فإذا سلمنا بأن الإله أوجد العالم من أجل الإنسان فمن أين أتته فكرة الإنسان، قبل أن يتكون الإنسان من تلاقى الجواهر الفردة.

وأخيراً فالنقائص التي يبدو عليها العالم تشهد بما فيه الكفاية بأنه لم يوجد من أجل الإنسان بإراده إلهية، إن مبدأ الإيجاد ليس شيئاً آخر غير الطبيعة التي أحدثت كل شيء تلقائياً ومن دون تدخل الآلة، ومن ناحية أخرى كيف استطاعت الآلة أن تقبل المهمة الثقيلة بتدير شيء عنوان أجزاء الكون كلها في وقت واحد من دون أن تسقط من صفاتها الذي تتمتع به؟

إنها أبعد ما تكون عن أن تخلق عالمنا وأن تسيره، فهي لا تمد لها فيه مستقراً وإنْ فكل شيء يمكن تفسيره بامتزاج الجواهر الفردة فيما بينها، فالأشياء تنتج آلياً من اتحاد الجواهر الفردية<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> هرقل نوماس: آراء الفلسفه كيف تفهمهم ص 145

<sup>(2)</sup> Lucretius: De Rerum Nature. V ,v. 243

<sup>(3)</sup> شارل فرنز: الفلسفه اليونانية ص 204

لقد كان أبيقور فيلسوفاً مناصراً للواحدية المادية، فالعالم مؤلف من المادة وحركتها فحسب فكل شيء في العالم بما في ذلك النفس الإنسانية والألة مؤلف من الذرات المادية المتحركة ذاتية من أعلى إلى أسفل بفعل حركتها في خطوط متنظمة<sup>(1)</sup>.

أما عن الكيفية التي بها نشأ العالم فهي في تصور أبيقور: أنه بعد ما كانت الذرات تتحرك حركة دائمة متنظمة في مسارات رأسية، حدث فجأة الحرف طفيف مصادف في مسار بعض الذرات الطبيعي مما جعلها تميل قليلاً عن مسارها وتصطدم بالذرات الأخرى المجاورة لها فحدث من جراء ذلك اصطدام كوني عام على أثره اشتكت وتجمعت الذرات المتشابهة بعضها بجوار البعض في وحدة واحدة، فتجمعت الذرات الثقيلة في أسفل فنالف العنصران الماء والتربة وتجمعت الذرات الخفيفة معاً أعلى فتالل منها العنصران الهواء والنار ومن العناصر الأربع تكونت كل الموجودات في العالم<sup>(2)</sup>.

إن أبيقور يرى أن عالمنا قد خلق نفسه بنفسه نتيجة لدورات الزمان اللاحقة في عددها دوراناً عارضاً، لكن كيف حدث اجتماع ذرات المادة مع غيرها دون أن يكون معها ثمة ما يهديها ويرشدتها، وتخوض عن انتلافها شجر وزهر وطين ووحش وإنسان؟ وبأي عملية استطاعت الذرات أن تتخوض عن شاعر كهوميروس وعالم كديمكريطس وفيلسوف كأبيقور؟

يجيب أبيقور عن هذا السؤال أنها استطاعت ذلك عن طريق المحاولة والخطأ؛ خلال التطور التدريجي للمادة من أشكالها الساذجة إلى أشكال أرقى من خلال إبعاد غير الصالح وبقاء الصالح، وقصاري القول أنها استطاعت ذلك عن طريق عملية النشوء والارتفاع، وبذلك قدم أبيقور نظرية النشوء والارتفاع قبل أن يقدمها دارون بعشر سنوات ولقي عام<sup>(3)</sup>.

وقد قدم لنا لوكريتوس صورة شافية للعالم كما تصوره نظرية أبيقور في أصل الأجناس وأصل الإنسان فيقول إن الذرات في دورتها الأبدية، وبعد أن مرت في اتحادات

(1) H. Jones: *The Epicurean Tradition*, Rutledge, London, 1992, p.32

(2) A.H Armstrong: *An introduction to Ancient philosophy*. Methuen Co. Ltd, London, 1947, p.153 and see: H. Jones: op. cit, p.33

(3) هنري توماس ودانال توماس: المفكرون من سocrates إلى سارتر ص 149

وأنفصالات كثيرة امتدت آخر الأمر فيما نسميه بالعالم، وكانت الأرض في أول أمرها كتلة من الصلصال لا حياة فيها، ثم بدأ ينبت فيها تدريجياً عشب وشجيرات وأزهار، كما ينبت للحيوان أو الطير شعر أو ريش ثم ظهرت الحياة بعد ذلك فأخذت الطيور تطير وجعلت الوحوش تعيش في الغابات تبحث عن الفريسة وتقلع الغابات بالعواء، وتطورت هذه الأجناس لتناسب بيئتها وبذلك استطاعت البقاء بفضل شجاعتها أو مكرها ولدت غيرها وليس لديها من البصر أو السمع أو أي وسيلة من وسائل الحركة ما يكفي، فكانت نزوة من نزوات الطبيعة وضحية من ضحايا التجربة العمياء وعالم بلا غاية له، فكان مصيرها الانقراض وكان الإنسان وهو بطل هذه التمثيلية التي لا جبكة لأطرافها ولا رسم لحوادثها وكان الإنسان آخر من ظهر على مسرح العالم وقد هام على الأرض كما يهيم سائر الحيوان عارياً متواحشاً شديداً البأس، يقتات بالعشب والفاكهه وثمر البلوط وينام ليلاً في العراء.

وكانت تهاجمه الوحوش التي تفوقه ضراوة فتعلم بعد لأن يأوي إلى الكهوف واجتمع كثير من البشر المتواхشين في كهف واحد للدفاع المشترك عن النفس، فأدى ذلك إلى نشأة اللغة تدريجياً وإلى نمو عاطفة الخنان ومشاعر الصدقة الفطرية الأولى، وانتهي الإنسان الوحش إلى استخدام المعادن واستطاع بذلك أن يصنع أدوات خيراً مما لديه لحماية نفسه وقتل غيره وأخذ البعض من أهل الكهوف يتداولون البضائع والأراء مع البعض الآخر، فتعلم الإنسان تدريجياً فنون المقايسة والت التجارة والملاحة والزراعة والشعر والموسيقى وهندسة البناء والسياسة والدبلوماسية والتفاوضي وال الحرب، وجملة ذلك عند أبيقور أن مديتنا ليست إلا مرحلة من مراحل التطور تكون الإنسان من أن يكيف نفسه ليلاتم عالماً نهايةه الفتاء، وأن يجيا فترة وجيزة في صراع دائم من أجل البقاء، فالحياة حرب متصلة ولا هدنة فيها لأحد منا إلا بالموت<sup>(١)</sup>.

(١) نفس المرجع ص 59-60

وتتضمن الرسالة إلى بيتر كليس عدداً كبيراً من التفسيرات المتعلقة بالظواهر الكونية مثل شروق الشمس وغروبها وكسوفها، ومثل خسوف القمر وتقلبات الطقس وطبيعة السحب والبرق والرعد والعاصفة والرياح والزلزال والثلوج وقوس قزح واختلاف طول النهار والليل، وأطazات الأرضية والنجوم والنباذك وختلف الكواكب.

وإن كانت هذه التفسيرات التي يقدمها أبيقور ليست أصيلة فقد اكتفي في معظمها بما أتى به الفلاسفة الآخرون فإنه يؤكد على شيئاً

الأول: على ضرورة استبعاد الخرافة والأسطورة من تفسيرنا للظواهر الكونية<sup>(1)</sup>.

والثاني: على ضرورة اعتماد طريقة التفسيرات المتعددة كلما تعلق الأمر بظواهر سماوية بعيدة عنا ولا يمكن اختبارها؛ وذلك لأن هذه الظواهر تقتضي أحياناً أكثر من سبب لتفسيرها، كما أنه يستعصى في معظم الأحيان تحديد سببها الحقيقي؛ وعليه ينبغي افتراض عدة أسباب ممكنة شريطة أن تكون أسباباً موضوعية معقوله وشريطة أن تتزع الخرافات والأسطورة من تفكيرنا<sup>(2)</sup>.

وإذا ما حصلت لدينا معرفة واضحة وحقيقية للظواهر الكونية فإن نسبة كبيرة من الخوف ستغادر قلوبنا<sup>(3)</sup>.

## - 2 العناصر المكونة للعالم:

### أ- الذرة Atomist

في البداية وقبل تناول ذرية أبيقور، يجدر بنا الحديث عن الأصول أو الجذور الأولى للمذهب الذري والتي أستقى منها أبيقور مذهبة الذري.

قام المذهب الذري على أساسين جوهرين هما: التجربة الحسية وإدراكات الفكر الرئيسية، وقد اخذ هذين الأساسين سندأ له في جميع دعاوته.

<sup>(1)</sup> انظر: أبيقور الرسالة إلى بيتر كليس ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم الفقرة 104

<sup>(2)</sup> نفس المصدر الفقرة 93

<sup>(3)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقرورية ص 83

- التجربة الحسية.

أخبرنا أرسطو أن أصحاب الذرة توصلوا إلى القول بها من النظر في الهباء أو الغبار المنبعث في الهواء، والذي يبدو في أشعة الشمس النافذة من خلال التواذف<sup>(1)</sup>. وأيضاً المخلال الألوان في الماء وامتزاجها بجميع أجزائه وانتشار الروائح في الهواء واحتلاطها بأجزائه أيضاً، ولما كان الماء يخترق الخشب أو القماش، والنور يخترق الزجاج لما كان هذا كله؛ فقد دل على أن في جميع هذه الأجسام وأمثالها مسام تنفذ منها أجسام المواد التي تخترقها<sup>(2)</sup>.

- إدراكات الفكر الرئيسية:

وهو يتلخص في قول الإيليين لا وسط بين الوجود واللاوجود فالوجود لا يفني، أي لا يتغير إلى لاوجود، كما أن اللاوجود لا يوجد، أي لا يتحول إلى وجود أو يخرج منه وجوداً أو يكون مبدأ للوجود، غير أن الإيليين قد قادهم هذا النظر إلى انفراد الوجود وحده بالوجود وإنكار اللاوجود. أما المدرسة الذرية فإنها مع إقرارها باكثر مقدمات بارمنيدس لم تواافقه على ما ذهب إليه من أن اللاوجود غير موجود، وبالتالي على إنكار الحركة، بل أنها أكدت وجود اللاوجود إلى جانب الوجود وأطلقت عليه اسم الخلاء، كما دعت الوجود باسم الملاء، فاللاوجود لا يقل ضرورة عن الوجود إنه لازم للوجود لزوم الوجود للوجود<sup>(3)</sup>.

ترجع جذور المذهب الذري إلى المدرسة الفيثاغورية، فالذرات مادية بكل ما في المادة المحسوسة من معنى مجسم رياضي له طول وعرض، وجمع أرسطو بين المذهبين فيقول في

<sup>(1)</sup> أرسطو طاليس: في النفس، ترجمة د. أحد فؤاد الأمواني، راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، دار أحياء الكتب العربية عيسى البالي ط 1 القاهرة 1949، ك 1 ف 2، 404 ظ من 9

<sup>(2)</sup> وأيضاً م. تابليور: الفلسفة اليونانية مقدمة، تعریب / عبد العميد عبد الرحيم ، تقديم د. ماهر كامل مكتبة النهضة المصرية، ط 1 القاهرة 1985 من 57

<sup>(3)</sup> د. محمد عبد الرحمن مرجعاً: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الملنيستية من 122 نفس المرجع: من 123

كتاب السماء جعل الفيثاغوريون من جميع الأشياء أعداداً وأن الأشياء تنشأ من الأعداد، وكذلك لوقيروس وديقريطس<sup>(1)</sup>.

وتوجد صلة للمذهب النزري بالمدرسة الفيثاغورية في اعترافهم بالخلاء، ومثل هذا يصدق على فيثاغورس وأتباعه الذين قالوا بوجود الخلاء<sup>(2)</sup>. ولكن الذين اختلفوا عنهم في تأكيدهم على أن الوجود واللاوجود كلاهما يحملان دلالة الإيجاب أو الوجودية فالخلاء إذن حقيقة كحقيقة الجسم نفسه، والذرات تعبّر عن الماء أو يعني آخر هي الوجود وطا أبعاد ثلاثة هي الشكل والوضع والترتيب، وأن هذا العالم حدث عن الخلاء بطريقة تجمع الذرات<sup>(3)</sup>.

وبذلك فلا يمكن إنكار تأثير النظرية النزريّة بالعلم الرياضي للفيثاغوريين، كما لا يمكن إنكار تأثير ذرية ديمقريطس ببارمينيدس عندما تؤكّد عدم قابلية الذرة الواحدة للانقسام، أي عدم قابليتها للتغيير، فالذرات عند الذريين جواهر غير قابلة للانقسام، أجسام مليئة أو صلبة، متجانسة متجانساً تماماً وكلها من نفس الجوهر، وهي على درجة من الصغر بحيث تعجز الحواس عن إدراكها وهي خالدة، لا تفني ولا تتغير، ويرجع ذلك بحسب قول لوقيروس إلى صغرها الذي يجعل كل تقسيم لها مستحيلاً، وبحسب قول ديمقريطس يرجع ذلك على الأخص إلى صلابتها الفائقة التي تحصنها ضد جميع وسائل الفناء<sup>(4)</sup>.

وبهذا أرضت نظرية ديمقريطس بالتجاهل التوفيقى نزعتين:

- 1 نزعة بارمنيدس في السكون الدائم ويتمثل في عدم قابلية الذرة الواحدة للتغيير أو الانقسام.

(1) د. أحد فواد الأمواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سocrates من 210

(2) جورج سارتون: تاريخ العلم، ج 2 من 54

(3) جعفر آل ياسين: فللسفة يونانية من 127

(4) البر ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها من 89

-2- نزعة هيراقليطس القائمة على التغير الدائم وهي تمثل في التداخلات والانفصالات بين الذرات؛ تلك العمليات التي تفسر كل ما يجري في الكون<sup>(1)</sup>.

إن أهمية النظرية الذرية لا تكمن في تأكيد وجود الخلاء فحسب، بل في مفهوم الذرة ذاتها، فالفيتاغوريون حاولوا بناء الكون من نقط ذات مقدار، وعندما اكتشفوا أن المكان قابل للتقسيم اللانهائي، عجزوا عن تقديم تعريف واضح للنقطة ذات المقدار.

أما ذرة ديمقريطس فهي فريدة في وضعها، إنها قابلة للتقسيم مكانياً وغير قابلة لل التقسيم طبيعياً<sup>(2)</sup>. وبهذا المفهوم قدم ديمقريطس للفيتشاغوريين خطوة متنامية لبناء عالمهم الرياضي<sup>(3)</sup>.

كل هذه الأسس التوفيقية المختلفة التي قام عليها المذهب الذري، بالإضافة إلى الأساس التجاري الذي قام عليه، قد أظهرته كوسيط وأنه قد وفق بين المتناقضات، فأوضح كيف أمكن للواحد أن يكون كثرة، وكيف يكون هناك لانهائية متميزة والاعتراف بالمكان الفارغ بدون أن نرفض الاعتراف بالمادة كحقيقة منفردة<sup>(3)</sup>.

ويشن أسطو على ديمقريطس لتماسك نظريته الطبيعية واتساقها؛ لاسيما إذا قبست بمذاهب الإيليين فهو لاء الفلسفه كما يقول تخطوا الحواس وتجاهلوها بناء على القاعدة القائلة إن على المرء أن يلتزم بالدليل العقلى ومع أن هذه الآراء، أي القول بالوحدة وامتناع

(1) د. عبد العظيم آتيس: العلم والمحاضرة جداً المفارقات القدمة والبرنانية، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة د.ت من 180

(2) وايضاً: د. حسين حرب: الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني ط.1 بيروت 1990 ص 76  
and see: Zeller: Outlines of the history of Greek philosophy, p.56  
انختلف الباحثون في قابلية انقسام الذرات نظرياً أو منطقياً وإن انتفقوا جميعاً على عدم انقسام الذرات طبيعياً، فلريق يرى أن الذرات غير قابلة منطقياً للقسام، بينما يرى الفريق الآخر أن ديمقريطس أعتبر أن ذرات الفيزيقية التي لا تنقسم يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية بالمعنى الرياضي، انظر:

(3) Guthrie : A history of Greek philosophy, vol. 2 p.50  
بنامين فارتن: العلم الإغريقي ج 1 ترجمة أحد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، مطبعة مصر، القاهرة 1959 ص 76

(3) د. علي سامي الشار وأخرون: ديمقريطس فلسوف اللذة وأثره في الفكر الفلسفى حتى عصورنا الحديثة، الهيئة العامة للتأليف والنشر، ط 1 الإسكندرية 1972 ص 205

الحركة تبدو وكأنها تلزم منطقياً عن حجبهم العقلية، إلا أن الأخذ بها شيء بالجنون إذا أخذنا الواقع بعين الاعتبار، فما من جنون بالفعل يبلغ به الجنون حدأً يفترض معه أن النار والثلج شيء واحد<sup>(1)</sup>. ووصف جومبرز المدرسة الذرية بقوله إنها الشمرة الناضجة لشجرة المدرسة الأيونية القديمة في تفسير المادة<sup>(2)</sup>.

وتنتقل الآن إلى نظرية أبيقور الذرية وقد أخذ هذه النظرية عن الفيلسوف اليوناني القديم ديمقريطس الذي قدم بتفسيره الآلي لنشأة العالم كشفاً من أهم الاكتشافات في علم الطبيعة الحديثة، وقد تبني أبيقور نظرية ديمقريطس الذرية جاعلاً منها الأساس الذي أقام عليه بناء فلسفته الشخصية.

لكن هنا يتadar سؤال إلى الذهن وهو إلى أي مدى وبأية صورة أنقاد أبيقور إلى الأخذ بمذهب ديمقريطس وإلى إحياء بعض التصورات الأيونية القديمة، والتي كانا نعتقد بأنها اندثرت وعلى الأخص تصور تعدد الأكوان وتتصور اللامتناهي؟

أنطلق أبيقور من مبدأ السابقين عليه من فلاسفة اليونان أنه لا يوجد شيء من العدم ولا ينتهي شيء إلى العدم، فالمادة عنده باقية<sup>(3)</sup>.

يقول أبيقور عن الوجود الذري: تقسم الأجسام إلى أجسام مركبة وأخرى تتكون منها الأجسام المركبة والأجسام الثانية لا تتجزأ ولا تتغير وهو ما ينبغي الإقرار به إذا ما أردنا إلا تستحيل الأشياء كلها إلى اللاوجود، وأن تبق على العكس بعد محلل المركبات عناصر صلبة ذات طبيعة متماسكة ويتعذر محللها بأي وجه من الوجوه، وعليه فإن العناصر اللامتجزة هي جواهر الأجسام<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> أرسطو طاليس: الكون والناساد، نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له بارتلي سانهيلير، نقله إلى العربية أحد لفظي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة د.ت. 23-15

<sup>(2)</sup> د. علي سامي الشثار: نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ج 1 منشأة المعارف الإسكندرية 1964 من 176

<sup>(3)</sup> Cyril Bailey: the Greek Atomist and Epicurus, p.275  
وأيضاً: جيمس ب. كارس: الموت والوجود دراسة لصورات الفنا، الإنساني في التراث الديني والفلسفى العالمي، ترجمة بدر الدين الجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 1998 من 48

<sup>(4)</sup> Diogenes Leartius: lives of Eminent philosophers x, 40-41

والذرات عند أبيقور أجسام غير قابلة للقسمة، كما أنها جامدة صلبة ولا تتضمن أي فراغ وأي فجوة، وبالتالي فالذرات عند أبيقور ثابتة لا تتغير، إذ الأشياء المركبة وحدها قابلة للتغير الخاصل عن تغير وضع أجزائها، إذن الذرات عند أبيقور جواهر سرمدية لا تتغير ولا تحول، لأنها مبنية من تسلقات ثابتة للكون وحد ثابت للفساد، والدليل على وجود هذه الأجسام اللامنظورة وجود ظاهرات من قبيل قوة الريح والروانج<sup>(1)</sup>.

تابع أبيقور دعمه بخطه في القول بأن الذرات والخلاء هما أساس الأشياء وأن الأشياء تكون إما من تجمعات من الذرات، وإما من كيانات مركبة منها يكون بين بعضها وبعض فراغات كبيرة أو صغيرة<sup>(2)</sup>.

أما خصائص الذرة عند أبيقور فهي ثلاثة: الحجم والشكل والثقل؛ في البداية وحسن فهم طبيعة الذرة الأبيقورية ومخايشاً على الأخص لأي التباس بالذهب الذي أحدث، يجد بنا ألا نغيب عنا الملاحظة التالية وهي أن طبيعة الذرة تتحدد بوظيفتها، ووظيفة الذرة هي تأليف مختلف المركبات، فالمبدأ الضمني للطبيعتين الأبيقوريتين لا سبيل إلى تركيب كل شيء من أية ذرات، فالموجود الذي يتمي إلى نوع معين يتطلب ذرات من نوع معين أيضاً، وما الذرات بأحاد متماثلة كلها فيما بينها بحيث لا تتنوع المركبات إلا نتيجة نعطف الوصول والربط بين هذه الأحاد المتماثلة، وبذلك إن خواص المركبات يفسرها شكل الذرات المركبة أكثر مما يفسرها نعطف تركيبها<sup>(3)</sup>.

ولهذا تعرف الذرة لا على أنها نهاية صغرى، فجميع النهايات الصغرى متساوية ولا شكل لها، بل على أنها مقدار غير قابل للقسمة أو التجزئة.

<sup>(1)</sup> فلورطوس: الآراء الطبيعية ضمن كتاب أسطو طاليس في النفس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى مكتبة الهرف المصرية، القاهرة 1954 ص 102

وابها: إميل برهمي: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة الملبيستية والرومانتية ص 16

وابها: جيمس ب. كارس: المراجع السابق ص 48

<sup>(2)</sup> Zeller: Outlines of the History of Greek philosophy p.235

إميل برهمي: المراجع السابق ج 2 ص 107

<sup>(3)</sup>

رأى أبيقور أن اختلاف حجم الذرات وتنوع أشكالها اختلاف وتنوع لامتناهيات، حيث أن الذرات لا يختلف حجمها عن بعضها البعض بصفة لامحدودة، كما أن تنوع أشكالها ليس محدوداً، وإن كان حجم الذرات الصغيرة للغاية يجعلها كلها في رأى أبيقور لا مرئية فإنه توجد في اعتقاد ديمقريطس ذرات كبيرة الحجم، بل أن حجم بعض الذرات يعادل حجم عالم بأسره، وفي هذا الصدد يقول أبيقور لا يجب أن نعتقد إذا ما أردنا تجنب الواقع في تناقض مع ما أشتهر به الظواهر، أن كل الأحجام ممكنة للذرات غير أنه لابد من التسليم بتنوع هذه الأحجام وتبانيها، فالإقرار بذلك هو ما يسمح بتفسير الانفعالات والإحساسات، وإذا ما أردنا الإقرار بتنوع الخواص فليس من المفيد أن نفرض كل الأجسام الممكنة، إذ ستتجدد في هذه الحالة ذرات مرئية وهو ما لم يحدث أبداً ولا نتصور أن حدوثه ممكن<sup>(1)</sup>.

و كذلك رأى أبيقور أنه لا ينبغي أن نعتقد في إمكانية وجود عدد لامحدود من الذرات المتباينة الأحجام داخل الجسم المحدود، وعلى هذا الأساس يصبح من الضروري ليس فحسب أن نرفض الانقسام إلى أجزاء أصغر فأصغر إلى غير نهاية، لكن تجنب القول بهشاشة الوجود وحتى لا تقدمنا تصوراتنا للكتلة الذرية إلى رد الوجود إلى اللاوجود، بل أيضاً إلا نسلم بأن الانتقال من نقطة إلى أخرى أو من جزء إلى آخر أصغر منه يتم داخل الأجسام المحدودة بطريقة لا متناهية<sup>(2)</sup>.

اعتقد ديمقريطس في لا محدودية تنوع صور الذرات وترتبط عن ذلك أن تبادن حجمها لامحدود في رأيه، وبذلك تابع أبيقور ديمقريطس بالقول بتباين حجم الذرات وتبادن شكلها، إلا أن ديمقريطس رأى أن هذا التبادن متناه أو محدود، في حين رأى أبيقور أنه لا متناه أو لا محدود<sup>(3)</sup>. ولشن اختلف الفيلسوفان في تحديد مدى تباين حجم الذرات وشكلها فإنهما يتفقان على المبدأ الذي يقتضي وجود التباين؛ لأن الخواص التي تسمح بالتمييز بين الأجسام المركبة وبوضع فوائل بين الأنواع والأجناس يتوقف وجودها على التباين الموجود بين العناصر المكونة للأجسام المركبة. وبعبارة أخرى لو كانت الذرات كلها متساوية وعائمة

<sup>(1)</sup> Diogenes Leartius: op.cit,x.55

<sup>(2)</sup> A.A Long: the Hellenistic philosophers, vol.1, p.50

<sup>(3)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسال الحكم من ص 56-66

بعضها البعض إلى حد التناهي، لما وجد أي اختلاف بين التركيبات الحاصلة لها ولا أى تنوّع فإن تعدد الأجسام المركبة واختلافها عن بعضها ناتج أيضاً عن تباين الذرات القائم على اختلاف أشكالها وأحجامها<sup>(1)</sup>.

ظل أبيقور خلصاً إلى مذهب لوقيوس وديقريطس المثبت للإنقسامية الذرية<sup>(2)</sup>، معنى أن الذرة لا تنقسم إلى أجزاء قادرة على أن توجد مستقلة عن بعضها البعض، إلا أن أبيقور أدخل بعض التعديل على المذهب الذري الأصلي، فإذا ما اعتبرنا مثلاً في بعض تجاربنا الحسية أشياء أصغر فأصغر وقابلة لأن نقسمها يبصرنا أكثر فاكثير، فإننا سنصل في مرحلة من مراحل التقسيم إلى عدم التمكن من معابدة القسمة والأجزاء رغم علمنا بأن القسمة لا تزال ممكنة وأنه يمكن الحصول على أجزاء أصغر نكتفي بإدراكها بالتفكير، ولكن لا نستطيع التمييز بينها تمييزاً فعلياً وواقعاً<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا النمط يمكن أن نتصور الذرة التي تتألف من أجزاء تستطيع عزل بعضها عن بعض فكريأً والتمييز بينها تمييزاً عقلياً، إلا أن عزلاها عن الذرة نفسه يبقى أمراً مستحيلاً، بالإضافة إلى شكل الذرات وحجمها يقول أبيقور بقولها، ولقد تضاربت الآراء حول واسع هذه الصفة ونسبتها إلى ذرة ديمقريطس أم نسبتها إلى أبيقور؛ فذهب بعض مؤرخي الفلسفة إلى أن أرسطو أضاف الثقل إلى ذرة ديمقريطس لتنسير الحركة، حيث رأى برنت أن أرسطو قال بوضوح أن ديمقريطس ذهب إلى أن الذرات أُنقل بالنسبة لسرعتها<sup>(4)</sup>. وقالت كاثلين فريمان أن أرسطو ذهب إلى ديمقريطس وصف الذرات بالثقل وهذا علة حركتها<sup>(5)</sup>.

والحقيقة مختلفة تماماً، حيث أن لوقيوس وديقريطس لم يتحدثا عن هذه الخاصية الثالثة، وإنما في مؤلفات أرسطو آراء متضاربة حول مسألة اتساب هذه الخاصية إلى الذين الأوائل أم إلى أبيقور ففي كتابه في الكون والفساد ينسب أرسطو إلى لوقيوس

(2) Guthrie: A history of Greek philosophy, vol 2, p503

(3) A.A Long: The Hellenistic philosophers, vol 1, p.39

(4) John Barnet: Early Greek Philosophy, Macmillan, London 1949, p.342

وإيضاً. فلورطريوس: الآراء الطبيعية ص 102

(5) K. freeman: The pre-Socratic philosophy, Basil Blackwell, Oxford 1959, p.301

وديمقراطيس القول بثقل الذرات<sup>(1)</sup>. في حين أنه عندما يتحدث عن ديمقريطس في كتابه في السماء يفضل الحديث عن الثقل ولم يحسم المسألة.

ولكنه يقول في كتابه ما بعد الطبيعة لقد وضع ديمقريطس ثلاثة فوارق بين الذرات لأن الجسم أساساً كما كان يقول هو بالنظر إلى المادة نفس الجسم الواحد، إلا أنه يتميز بالصورة أو بالاتجاه أو بالوضع، وهناك لا يوجد ذكر للثقل كخاصية من خواص ذرات ديمقريطس.

والواقع أن أبيقور قال إن الذرات ثقيلة فهي تسقط في الخلاء اللانهائي، وهذه الفكرة إضافة من أبيقور إذ أن ديمقريطس لم ينسب إلى الذرات من الصفات إلا الحجم والشكل، ويبدو أن أبيقور أضطر إلى القول بالثقل للدفاع عن المذهب الذهري بعد انتقاد أرسطو لديمقراطيس استبعاده الثقل عن الذرات<sup>(2)</sup>.

يقول أرسطو أن أصحاب الذرة نفوا عنها الكيفيات كالصلابة والبرودة مثلاً، ولكن ديمقريطس يقع في التناقض حيث يستثنى الحرار الذي يضيفه إلى الذرات الكروية الشكل إذا لو كان الأمر كذلك لوجب أن يضيف الكيف المضاد، وهو البارد إلى ذرة من شكل آخر<sup>(3)</sup>. وهنا يقول أرسطو فإذا كان الحرار والبارد من الصفات التي تضاف إلى الذرات، فمن التناقض كذلك ألا يكون لها صفات الثقل واللخفة والصلابة والليونة<sup>(4)</sup>.

وبذلك يتضح أن فكرة الثقل هي فكرة خاصة بأبيقور ومن إسهاماته الواضحة في تقديم المذهب الذهري، فثقل الذرة هو مصدر حركة سقوطها إلى أسفل، ومع أن ثقل الذرات يتغير تبعاً لمقدارها وشكلها فهذه التغيرات لا تتسبب في أي فروق في سرعة سقوطها، فكل الذرات تسقط في الخلاء من أعلى إلى أسفل بسرعة واحدة.

(1) أرسطو طاليس: الكون والفساد ص 181

(2) د. علي سامي الشار وأخرون: ديمقريطس فلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفى حتى جمورنا الحديثة ص 180

(3) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سocrates ص 220

(4) أرسطو طاليس: الكون والفساد ص 190

بـ- الخلاء.

أعتقد الذريون في وجود كل من الملاء والخلاء، وأن الخلاء لا يقل في حقيقته عن الملاء، حيث أن الملاء والخلاء أصبحا على حين متكافئين لتولد الأشياء.

وكان بارمينيدس قد أنكر وجود الخلاء من حيث أنه لا وجود، أما الفيثاغوريون فقد افترضوا وجود خلاء بين الوحدات أو الأشكال ولكنهم لم يتميزوا بين الخلاء وبين الهواء الجوى الذى أعلن انباذوقليس أنه مادة جسمية واستند إلى فكرة الهواء المضغوط فى باللون مقاومته للضغط الخارجى.

أما لوقيوس وديقريطس فأفراوا أن الخلاء ضرورى لتفسير الحركة والكثرة حيث أن الملاحظة العادلة تدل على ذلك، إن الوعاء الملئ بالرماد يمكن أن يسع مثله ماء ولا يفسر ذلك إلا بوجود الخلاء بين ذرات الرماد<sup>(1)</sup>.

أما بالنسبة إلى أبيقور فالخلاء شيء موجود، ولكن لا يمكن منه ولا يبدى أية مقاومة لانتقال الأجسام، وبهذا يعارض أبيقور معارضة صريحة الفلاسفة الإيليين الذين يرون أن الخلاء وكذلك الحركة أمراً لا يمكن تعلمه، وأن الخلاء ينافض وحدة ووحدانية الوجود رأى أبيقور أن الخلاء لامتناهي الاتساع؛ لأنه لو كان الخلاء محدوداً لما أمكنه أن يحتوى كل هذه الأجسام<sup>(2)</sup>.

كذلك رأى أبيقور أنه نتيجة لثقل الذرات فإنها تسقط سقوطاً أزلياً في الخلاء الشاسع الذي لولاه لم وجدت حركته ولا أصطدم وتكتل وتركيب، فالذرات والخلاء وحركة الذرات في الخلاء هي العناصر المولدة للأشياء والمكونة لها<sup>(3)</sup>.

وكتب لوكريتيوس معبراً عن ذلك يقول "الخلاء لا يدرك باللمس ولا يمكن لأى شيء أن يتحرك بدونه، إذ لما كانت المقاومة إحدى خاصيات الأجسام فإن هذه الأجسام لن تكف عن التصدى لبعضها البعض بحيث تمنع الحركة، لأنه لن يستطيع أى جسم الشروع في الحركة، ييد أنا ندرك عدداً لا يحصى من الحركات المختلفة في الأرض والبحر والسماء

(1) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ج ١ منشأة المعارف الإسكندرية ١٩٦٤ ص ١٨٢

(2) Diogenes Leartius: op. cit,x,42

(3) د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والمحكم من 70

ولولا الخلاء لفقدت الأجسام حركتها المتواصلة، بل لما نشأت في هذه الأجسام أى حركة؛ لأن المادة المضبوط عليها من كل جانب ستظل في سكون أزلي<sup>(1)</sup>.

إذن فالخلاء حقيقة مطلقة، إذ أن وجود الحركة يتضمن بالضرورة، ورأى أبيقور أنه يمكن التدليل على حقيقة الخلاء عن طريق اللاتكذيب، إذ يفترض أبيقور مثلاً أن الخلاء موجود وهو أمر غير يقيني، إلا أن ما يجعلنا ثق به هو الوجود البديهي للحركة، ذلك لأنه لو لم يوجد خلاء لما وجدت الحركة أيضاً، باعتبار أن الجسم المتحرك لن يجد فضاء يتحرك فيه ما دام كل الوجود ملء، ثم إن التجربة نفسها أكبر شاهد على وجود الخلاء، فالإناء الملمو رماداً يتسع لنفس المقدار من الماء الذي يتسع له لما يكون فارغاً، وهذا دليل على وجود فراغ وفجوات بين ذرات الرماد، كما أنها نلاحظ بعض الأجسام تتخلص لما نضغط عليها بأيدينا وهذه كلها أدلة على وجود خلاء لا يقل واقعية عن واقعية الذرات وعلى هذا الأساس يقول أبيقور بنمطين من الوجود:

- 1- غط الوجود الجسماني وهو يشمل الذرات والمركبات.
- 2- غط الوجود اللاجسماني وهو الخلاء<sup>(2)</sup>.

فالوجود ليس إذن وجوداً جسمانياً فحسب، بل هو أيضاً وجود لا جسماني ويعرف أبيقور الوجود اللاجسماني باعتباره وجوداً طبيعياً ووجوداً بذاته، وكذلك وجوداً غير قابل لل فعل والانفعال وعليه لا يمكن تصور أى وجود لا جسماني باستثناء الخلاء، فالخلاء لا يفعل ولا يتفعل، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرك عبره<sup>(3)</sup>.

فالوجود الجسماني هو الذرات، وكذلك الوجود اللاجسماني هو الخلاء شرط أساسى لوجود العالم؛ لأن بقاء العالم يقوم أساساً على توازنها فبدون الخلاء لا وجود للحركة ولا وجود أيضاً لأجسام مختلفة ومتغيرة عن بعضها، إن الخلاء ليس شرطاً ضرورياً من شروط حركة الأجسام وتنقلها فحسب، بل هو كذلك شرط فصلها عن بعضها البعض

<sup>(1)</sup> A.A.Long: op.cit, p31

<sup>(2)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور أرسال و الحكم ص 71

<sup>(3)</sup> A.A.Long: op.cit, p65

وشرط تميزها وتفردها، فالخلاء هو الذي يسمح للمادة بأن تنقسم إلى أجسام متنوعة؛ لأنَّه لولا الخلاء لكان الوجود كله أشبه بكتلة واحدة<sup>(١)</sup>.

وأخيراً لمجد أن مادية الرواقين تختلف مادية أبيقور حيث رأى أبيقور أن كل شيء جامد وأنَّ السبولة إنما هي شيء ظاهري، في حين أن الرواقين رأوا أن كل شيء في سبولة وأن الجمود الظاهر ليس إلا سبولة أقل، وأبيقور يقول بالخلاء لأنَّ الحركة عنده مستحبة بدون الخلاء، أما الرواقيون فلا يترددون في إنكار الخلاء في داخل العالم والحركة عندهم تstem في الملاء عن طريق المداخلة<sup>(٢)</sup>.

### ج- الحركة .The Motion

سار الفلاسفة الديرين على نهج الفلسفه الطبيعيين الأوائل وجعلوا الحركة في المادة الأولى ذاتها وهي في حركة ذاتية مستمرة، بما يمكن أن نسميه الآن القصور الذاتي ولا تهتز الذرات إلا بفعل تصادم مع ذرات أخرى، وبذلك فمفهوم الوجود الأبدى للكون هو الذرات المتحركة في خلاء لا متناء ليس فيه أعلى ولا أسفل ولا وسط ولا أطراف<sup>(٣)</sup>. والضرورة عند الديرين هي العلة التي تحكم كل شيء في العالم كعملة هذه الحركة، والضرورة ناتجة عن الدوران السريع للذرات وبالقاء الذرات توجد الأشياء ويانفصالها تنسد<sup>(٤)</sup>.

فلا شيء يحدث عشوائياً، بل كل شيء يحدث عن سبب وبالضرورة<sup>(٥)</sup>. وإنْ فالحركة عند ديمقريطس لوقيوس حركة غير حية، بل حركة آلية حيث تحدث من تلقاء ذاتها أو بالضرورة. وبذلك لم يضع الديرين سبباً منفصلاً للحركة مثلما فعل ابن سينا وقليس بقوى الجذب والطرد، أو كما فعل انكساجوراس بفكرة العقل، ونتيجة لذلك أنهما أرسلا

<sup>(١)</sup> أبيقور الرسالة إلى هيرودوت ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم الفقرة 44

<sup>(٢)</sup> د. عثمان أمين: الفلسفة الروائية من 159

<sup>(٣)</sup> John Burnet: Greek Philosophy, Thales to Plato, Macmillan press New York, 1968, p.77

<sup>(٤)</sup> د. منى طريف الحلواني: العلم والأغزاب والخرافة ألبنة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1987 ص 98

<sup>(٥)</sup> K. free Man: ancilla to the pre-Socratic philosophy.Basil Balk well, oxford, 1948, p.91

بقوله أنهم وضعوا المشكلة بتكامل على الرف<sup>(1)</sup>. أما إذا انتقلنا إلى أبيقرور فنجد أنه أضاف إلى جانب أزلية الذرات وأزلية الخلاء أزلية أخرى خاصة بالحركة فالذرات في حركة وهذه الحركة أزليّة حيث أن الذرات كلها تتحرك في الخلاء بسرعة واحدة، والذرات لا تلقي في الخلاء أية مقاومة، فالمقاومة هي العلة الوحيدة لتخفيض السرعة، فالذرات تتحرك بسرعة كبيرة جداً؛ سرعة الفكر ذاته<sup>(2)</sup>. على حد قول أبيقرور.

لكن المشكلة التي تطرح نفسها هنا هي: ماهي العلة الأولى للحركة الأزلية التي يمتنع بها سقط الذرات سقوطاً عمودياً في الخلاء اللاحدود؟ ولكن إذا كانت الحركة أزليّة فهل يمكن أن نتحدث عن وجود علة لما هو أزلي؟ أم أن الصواب القول مع أرسطو بعدم وجود أي علة وأي سبب لما يوجد منذ الأزل؟<sup>(3)</sup>

ينبغي هنا أن نبحث عن مصدر الحركة وعن علتها إما في الذرة وإما في الخلاء، إلا أنه قد سبق أن بيّتنا أن الخلاء لا فعل له ولا انفعال، بل هو لا يعود أن يكون الوسط الذي يسمح للذرات بالحركة والانتقال، بمعنى إذن أن مصدر الحركة كامن في الذرة نفسها معنى أن الذرة ليست مجرد وجود خام وبغرد حضور بقدر ما هي قوة وحركة ونشاط غير منقطع، فالآبيقرورية قد ابتعدت هنا تصوّراً ديناميكياً أساسياً للوجود بحدث قطعية مع المفهوم اليوناني الخاص للحضور، ويستهل بعزم التطلع إلى الحركة الحديثة<sup>(4)</sup>.

ويؤكد لوكريتوس ذلك بقوله لو لم تكون مثلاً للذرات قدرة على المقاومة وعلى الحركة والتصدي، لا فترت الطبيعة برمتها إلى مبدأ أساسى وإلى ركن أساسى من أركانها<sup>(5)</sup>.

ينبغي الآن تفسير علة الحركة الأزلية إلى لابد لها ولأنها، هذه الحركة التي تحرك موجب الفريضة الأيونية الكثرة اللامتناهية من الذرات المشتبأة في الخلاء اللامتناهي، وليس

<sup>(1)</sup> و.ك.س. جشري: الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أرسطور، ترجمة د. رافت حلبي سليم، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الطليعة بيروت 1988 ص 68

<sup>(2)</sup> Diogenes Leartius, Lives of eminent philosophers x, 16

<sup>(3)</sup> أرسطو طاليس: الكون والقصد ص 191

<sup>(4)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقرور الرسائل والحكم ص 72

<sup>(5)</sup> Lucretius, De Rerum Nature.v,v.573

المقصود هنا مبدأ تنظيمياً مقارقاً كالذى تقول به الكونيات العقلانية، نظير العقل المحرك الذى وإن يكن فعله أزلياً فإنه يترجم عن بحركات دورية لها بداية ونهاية، وإنما المقصود على للحركة كامنة فيها ودائمة وموصولة بطبيعة الذرة<sup>(1)</sup>. هذه العلة هي الثقل.

والثقل علة حركة سقوط الذرات وقد توصل أبيقور إلى هذه النتيجة بقياس ثقيل ما يجرى في عالم الأجسام الكبيرة، وفي هذه النقطة يتعد رأى أبيقور عن رأى ديمقريطس الذي يرجع على حركة الذرات إلى الدوامة الأصلية للكون، تلك الدوامة التي تواصل في حركة الذرات والجزيئات.

فالثقل إذن يفسر سقوط الذرات في الخلاء اللامتناهي ولا وجود لأى علة خارجية للحركة بما أنه لا وجود إلا للذرات المتحركة وللخلاء الذي لا يفعل ولا لأى علة أولى للحركة، بنا أن الحركة أزلية وليس لها أول ولا آخر فالثقل علتها<sup>(2)</sup>.

وقد عاب أرسطو على ديمقريطس كونه لم يحدد علة الحركة الأولى للذرات حيث أن فريضة الخلاء اللامحدود تقتضي أن حركة الذرات ليس لها علة أصلاً، فقد قال ديمقريطس لا شيء يحدث للأشياء، ولكن يصدر كل شيء من علة بالضرورة حيث يفيد معنى الضرورة هنا الارتباط الضروري والحتمية، مما جعل ديمقريطس يقترب من فكرة القانون الطبيعي<sup>(3)</sup>. ولم يسع أرسطو أن يقبل هذا التصور للحقيقة فهو عه عن ذلك أبيقور بقوله إن علة الحركة الطبيعية للذرات هي الثقل.

ييد أن سقوط الذرات ليس الحركة الوحيدة التي تميز بها فهناك عدداً حركة التي يحدثنها ثقل الذرات حركة يحدثنها التصادم، وليس للتتصادم من فعل سوى تغيير اتجاه الذرة ولا أثر له على سرعتها التي تبقى ثابتة لا يوجد أي فرق في السرعة بين الحركة إلى أعلى والحركة المائلة الحادتين عن التصادم. وبين حركة السقوط إلى أسفل الناجمة عن الثقل الخاص بالذرات<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> أميل برهيه: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلاحة الملينية والرومانيه من 109

<sup>(2)</sup> J.M. Rist:- Epicurus.p.46

<sup>(3)</sup> د. يمنى طريف الخولي: المرجع السابق من 98

<sup>(4)</sup> DiogenesLeartius, Lives of Eminent philosophers, x, 61

كان ديمقريطس يقول بحركة الاصطدام ويفضي إلىها الحركة التذبذبية وحركة الدوامة، أما الحركة العمودية فهي تنسب عادة إلى أبيقور وهي الحركة الأولى للذرات التي تسقط حسب خط مستقيم وفي اتجاه عمودي، ثم أن الحركة العمودية هي وحدها الحركة الأزلية، بينما تتعجب الحركات الأخرى عن التقاء الذرات بعضها ببعض.

ورأى أبيقور على عكس ديمقريطس أنه مهما كان حجم الذرات وشكلها ومهما كان ثقلها فهي تسقط في الخلاء اللانهائي بسرعة متساوية<sup>(1)</sup>.

يبدو أن دخون قول ديمقريطس بتفاوت سرعة حركة الذرات أثناء سقوطها وقد وضع أبيقور أمام مشكلة كبيرة. إذ كيف لهذه الذرات أن تلتقي وأن تجتمع وتتكلل لتكوين العالم المادي مختلف أوجهه إذا كانت سرعة سقوطها واحدة واتجاهها واحد؟<sup>(2)</sup>.

كان على أبيقور إذن أن يفترض أن الذرات تتحرف عن مجرب سقوطها قيد أهلة لكن تلتقي ببعضها وتترکب، إلا أن القول بالآخراف يبقى غامضاً جداً في فلسفة أبيقور وسائل حاول فيما يلي توضيحه قدر الإمكان.

#### دـ . Swerve . الآخراف

الآخراف حركة تلقائية للذرات تحيد بها عن خط سقوطها العمودي مما يسمح لها بالتصادم ببعضها وبالتدافع أو التكثيل وفقاً لتركيبات مختلفة وتسقط الذرات رغم اختلاف ثقلها، بسرعة متساوية في الخلاء اللانهائي، بحيث لا تلحق الذرات الأكثر ثقالة بالذرات الأقل منها وزنا طالما لم تتحرف بعض الذرات عن مجرب سقوطها المستقيم، وهكذا ينبغي على الذرات الساقطة في الخلاء حسب خط مستقيم في آن غير متزمن أن تحيد بما فيه الكفاية لكي يطرأ تغير على حركتها، ولولا هذا الآخراف لسقطت الذرات كلها كقطارات المطر، من أعلى إلى أسفل عبر أعماق الخلاء، فلو لاه ما كانت يمكن أن يتولد أي التقاء بين الذرات، أو

<sup>(1)</sup> Richard H. Popkin: philosophy made simple, Doubleday & company Inc, New York 1981 p.115

<sup>(2)</sup> د. جلال الدين سعد: أبيقور الرسائل والحكم ص 75

أن يحدث أى تصادم بينها<sup>(1)</sup>. ولا أى تدافع ولا خلقت الطبيعة شيئاً أبداً، فلابد للذرات أن تبعد قليلاً عن الخط العمودي بل أن تبتعد عنه أقل مقدار ممكن<sup>(2)</sup>.

قال أبيقرر بثلاث حركات للذرارات: أولها حركة السقوط حسب خط مستقيم. وثانيتها حركة الانحراف عن الخط المستقيم. وثالثتها حركة تصادم الذرات بعضها البعض وتدافعنها ولا يوجد اختلاف بين مؤرخي الفلسفة فيما يتعلق بنسبة الحركة الأولى والحركة الثانية إلى أبيقرر ولكن يوجد اختلاف في شأن الانحراف. هل نظرية الانحراف من وضع أبيقرر؟ أم أنها إضافة قام بها بعض تلاميذه؟

من المؤكد أننا لا نجد أثر هذه النظرية ضمن الآثار المتبقية لأبيقرر، كما أن ديوجين لايرتيوس لم يذكر عنها شيئاً وهذا ما دفع مؤرخي الفلسفة الأبيقرورية إلى أن يروا فيها مساهمة أتى بها خلفاء أبيقرر وكل ذلك لا تظهر لهم هذه النظرية غير نافعة وحسب، بل باطلة أيضاً ومناقضة للطبيعيات الأبيقرورية كلها.

ومن زعماء هذا الموقف نجد سولوفين Solovin الذي قال ينتج بوضوح عن فحصنا لنظرية الانحراف أننا لا نجد لها أثر في آثار أبيقرر المتوفرة لدينا، بل لا نستطيع حتى أن ندعيها ضمنها دون إخلال بالتنظيم الجميل لأطروحته ودون هدم لانسجامها المطلق، فالقول بالانحراف الذي من شأنه أن يطبع مبدأ العلية، وبالمبدأ الذي لا يقل عنه أهمية لا وهو مبدأ انتظام قوانين الطبيعة، وهما الدعامتان الأساسيةان لهذا المذهب، ولقد بدل أبيقرر قصارى جهده لتخلص الطبيعة من التعسف، لأن الفريضة التي تقر بانتظام قوانينها هي وحدتها الكفيلة بأن تعطى معنى لأبحاثنا ويأن تمنحنا راحة النفس، ولما كان أبيقرر قد أستبعد الآلة بغرض أن يجعلنا نثق ثقة كاملة في نظام الطبيعة الثابت فكيف يمكن

(1) Frank Thilly: A history of philosophy, Revised by Ted Garwood, George Allen & unwin Ltd. London, 1952, p.125

and see: Alfred Weber: History of philosophy. Trans by Frank. hilly charbs Scribner's sons. Newyork, 0968, p.103

(2) Lucretius: De Rerum natura. II, v.217-224 and see A. A. Long: Tthe Hellenistic philosophers, vol I, p.49

أن يدخل فيها "الآخراف" المتقلب الذي يحدث في لحظة ما وفي مكان ما، يعني أنه يظهر في أي لحظة كانت وفي أي مكان، خلاً دائماً بنظام الطبيعة<sup>(1)</sup>.

لكن كل هذه الحجج التي أتى بها سولوفين ليست بالبرهان البديهي وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: إن عدم العثور على أي أثر لنظرية الآخراف وفي آثار أبىقور يمكن تفسيره بقدرة هذه الآثار وبالحالة السيئة التي كانت عليها.

ثانياً: أما عدم ذكر ديوجين لايرتيوس فلان غايته هي إعطاء نبذة عن حياة الفلسفه وتلخيص لأفكارهم الرئيسية.

أما المؤرخون الذين يخالفون وجهة النظر هذه فحجتهم أنه توجد مصادر مختلفة تثبت أن أبىقور قد تحدث فعلاً عن الآخراف في بعض مؤلفاته المفقودة. وأول مصدر هو لوكرتيوس الذي يعتبر أو في من قدم فلسفة أبىقور وأخلص من عرض عرضاً تماماً واضحاً لها<sup>(2)</sup>.

كذلك شهادة ديوجين الإينوادى<sup>(3)</sup>. الذي تكلم عن حركة حرّة للذرات وهي حركة جهلها ديفريطس وأول من قال بها هو أبىقور، وأيضاً شبهرون قد تحدث كثيراً عن الآخراف ونسبة إلى أبىقور ووجه إليه النقد.

أضف إلى ذلك أن مؤلء المؤرخين أنفسهم يرون في نظرية الآخراف التلقائي للذرات نظرية تسجم تمام الانسجام مع الجوانب الأخرى من طبيعتيات أبىقور، وهذا رأى جويرو وسيريل ودودويت وآخرين وأنفق مع وجهة نظرهم هذه وساحاول أن أبين أن هذه النظرية لا تخالل بانسجام المذهب الأبىقوري.

(1) د. جلال الدين سعيد: أبىقور الرسائل والحكم ص 75 وأيضاً. جان بران: الفلسفة الأينونية ص 71 نفس المرجع ص 76

(2) ديوجين الإينوادى Diogen.Oenoanda: عاش في نهاية القرن الثاني الميلادي. وهو أبىقوري متخصص، نقش على جدران رواق يسقط رأسه مقتطفات من مؤلفاته الخاصة ومقتطفات من المذهب الأبىقوري وهذه المقتطفات تتب إلى أبىقور القول بالحراف للذرات.

(3) انظر د. جلال الدين سعيد: أبىقور الرسائل والحكم ص 230

في البداية ينبغي أن نتساءل عن السبب الذي جعل أبيقور يقول بالغراف الذرات عن خط سقوطها العمودي؟ وهل حقاً القول بالغراف الذرات يعتبر فرقاً لنسق الفيزياء الأبيقورية، كذلك هل القول بالغراف الذرات من قبل أبيقور قول ضروري؟ وهل يمكن تبريره؟

السائل أن القول الأبيقوري بالانحراف لا يرمي إلى غاية أخرى سوى استبعاد فكرة القدر حيث يرفض أبيقور فكرة القدر الذي يحكم علينا أن نتوه في خرافات أسطورية ولقد وجه شيشرون لنظرية الانحراف الأبيقوري أقصى لساعات السخرية، إذ بدت وكأنها تلجم إل حل يائس في لحظة لامعونة وبدون سبب<sup>(1)</sup>.

وقد ساهم شيشرون في ترويج فكرة أن أبيقور أراد استبعاد القدر بقوله لماذا تصور أبيقور هذه الذريعة؟ السبب هو أنه كان يخشى لو قلنا بأن الذرة يغيرها نقلها حسب حركة طبيعية وضرورية، أن نفقد كل حرية إذ أن حركة النفس تابعة لحركة الذرات<sup>(2)</sup>. وبذلك كان لزماً على أبيقور حسب هذا الرأي أن يعترض بأنه رغم العلل الخارجية التي تحكم في الإنسان وتصرخ عنه في اتجاهات مختلفة، فإن هذا الإنسان يتمتع بقدرة إرادية على مجابهة الأشياء، وعلى التحرر من قبضتها، ويقتضي تفسير هذه القدرة القول بوجود مبدأ محرك للمادة غير مبدأ الثقل، بحيث يسمع هذا المبدأ بتفسير حرية الإنسان.

ويرى هنري لأنقران<sup>(3)</sup> أن نظرية الانحراف لا تعدو أن تكون ذريعة جاً إليها أبيقور لتدعم الأخلاق وعليه فانيا يخضع الفيزياء للأخلاق، ويستشهد هنري لأنقران، بجملة لوكربيتوس القائلة إن العلم الذي يعني بنظام الأجرام السماوية دون أن يحررنا من الخوف الذي تحدثه فيما ليس عملاً قادراً على يقودنا إلى السعادة، وكفانا يقيناً أن هذا النظام ليس ناجحاً عن عناية إلهية وأنه يمكن أن يتحقق بطرق مختلفة لا مساس لها بنا ولا داعي إلى أن نخشها<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> باريويانس: أبيقورس ص 31

<sup>(2)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 76

<sup>(3)</sup> Lucretius, op. cit, II ,V. 290-197

إن كان هذا الموقف من الفيزياء الأبيقورية فيه شيء من الصحة إلا أنه موقف خاطئ من جهة كونه يعتبر أن القول الأبيقورى بالآخراف من أجل خدمة القول بمحبة الإنسان فقط، فالآخراف كما سرى هو شرط الوجود الطبيعي للأشياء قبل أن يكون شرط حرية الإنسان ولو لاه لما وجدوا هذا العالم ولما وجدت الأشياء، وما أود توضيحه هنا هو أن فكرة الآخراف لها مكانها الضروري داخل النسق الفيزيائى الأبيقورى.

وأما عن الدواعي التي جعلت نظرية الآخراف هدفًا للسخرية والانتقادات فهي:  
من الناحية المنطقية: يمثل الآخراف مخالفة للمنطق لا مبرر لوجوده، كما أنه لا علة له بل هو علة ذاته قبل أن يصبح علة الأشياء.

أما من الناحية الطبيعية: فالآخراف يمثل مخالفة للطبيعة، لأنه لا يمكن التدليل عليه بأى تجربة من التجارب.

كل هذه العوامل جعلت المتابعين لفلسفة أبيقور يعتبرون نظرية الآخراف نقطة الضعف فيها وأنها خطأ يؤسف له، فقد قال شيشرون زعم أبيقور أن الذرات يدفعها ثقلها من أعلى إلى أسفل حسب خط مستقيم، وأن هذه الحركة هي الحركة الطبيعية للأجسام بيد أنه تقطن بعد ذلك إلى أنه إذا كانت الذرات كلها مدفوعة من أعلى إلى أسفل فلن تلتقي أبداً أي ذرة بأخرى، لذلك بلا أبيقور إلى أكذوبة وأدعى أن الذرة تنحرف قليلاً جداً وهذا طبعاً عمال تماماً، وحسب هذا الإدعاء يتبع التقاء الذرات بعضها بعض ويتجمّعها وتكتلها عن ذلك الآخراف، كما يتبع ذلك نشأة الكون وكل ما يوجد في العالم إن إثباته مثل هذا الشيء إثبات مخز أكثر من فشله في الدفاع عما يريده<sup>(1)</sup>.

أما بياربابيل فحكمه على أبيقور أقل قسوة من حكم شيشرون رغم أنه أيده في استنكاره للآخراف حيث قال لم يقع التسليم قبل أبيقور إلا بحركة الثقل وحركة التدافع بين الذرات، وكان يفترض أبيقور أنه حتى وسط الخلاء تنحرف الذرات قليلاً عن الخط المستقيم ومن هنا تأتي الحرية حسب قوله وأن أبيقور لم يتذكر حركة الآخراف لهذا الغرض فحسب، بل استخدمه أيضاً في تفسيره للتلاقي الذرات، لأنه تقطن إلى أن افتراض تحرك الذرات

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسائل الحكم ص 7

بسرعة متزايدة وحسب خطوط مستقيمة من أعلى إلى أسفل لن يجعلنا ندرك أبداً العالم،  
وعليه كان لا بد لأبيقور أن يفترض ابتعاد الذرات عن الخط المستقيم<sup>(1)</sup>.

والخلاصة أن كل ما يعييه شيشرون وغيره على القول الأبيقوري بالمخراف هو أن  
هذا الاغراف يحدث دون علة، والبحث عن علة ليس له أهمية بالنسبة لأبيقور وأتباعه  
حيث أن الذرة لا تبلغ كمال وظيفتها كمبدأ للوجود وللأشياء إلا عند تحديدها كذرة  
منحرفة، وبالتالي إن البحث عن علة المخraf الذرة هو بحث عن العلة التي تجعل من الذرة  
مبأداً، البحث عن علة المخraf الذرة لا طائل من ورائه ولا معنى له بالنسبة إلى الفيلسوف  
الذي يرى أن الذرة هي علة كل شيء ومبدأ كل الوجود.

وإذا ما دعوت إلى الحديث عن الاغراف نجد أن أبيقور الذري ليس مجرد المخراف  
المذهبي وإنما هو المخراف إلى جانب ذلك كوني كامل فنراهاته التي ورثها عن ديمقريطس لا  
تخضع لسلك الضرورة في معتقده وإنما تنحرف في حركاته عنه.

لم يقف جهد أبيقور عند استبعاد كل الأساطير الدينية كما فعل ديمقريطس، وإنما  
أراد كذلك أن يخفف من حدة القدر المسيطر على الحركات الطبيعية أو بمعنى آخر من  
الضرورة، بل أن سيطرة الدين والخضوع له أهون في نظره من سيطرة الضرورة والخضوع  
<sup>(2)</sup> لها.

فالمسألة الرئيسية عند أبيقور هي الكشف عن حل للضرورة الفيزيائية المسيطرة،  
والبحث عن طريق للحرية الإنسانية فكان المخراف الذري والمذهبي هو هذا الطريق الذي  
يقدمه لنا للخلاص.

العالم الذري الذي تسلمه أبيقور من الذرين السابقين عالم مادي تسيطر عليه قوانين  
مطردة من العلة والملوول، لا مجال فيه لأساطير الآلهة ومجاجاتهم، غير أن عملاً كهذا لم يكن  
ليؤدي إلا إلى حتمية حاسمة لا يخرج منها، وكان من التغدر أن تمام فلسفة أخلاقية على  
هذه المقدمة المغالية في الختمية.

<sup>(1)</sup> نفس المرجع ص 79

<sup>(2)</sup> عمود ابن العام: فلسفة المصادة، دار المعارف القاهرة 1969 ص 72

أراد أبيقور أن يجعل مذهب الفيزيائي، وفلسفته الأخلاقية وحدة واحدة يفسر كل منها الآخر<sup>(1)</sup>. وهذا أراد أن يقيم في صميم بنائه الفيزيائي مبدأ يفسر به طبيعة الحرية الإنسانية، وكان سببه إلى ذلك هو قوله باغراف الذرات وميلها عن مساراتها وخروجها عن الضرورة الصارمة<sup>(2)</sup>.

والواقع أن أبيقور لم يفعل شيئاً غير أن أدخل فكرة الاغراف الذري على بناءه الفيزيائي دون أن يبدى لها تفسيراً، أو يحدد لها طبيعة أو علة، وهذا ما جعلها عرضة للنقد وجعلها خرقاً للمبدأ الأول في قوانين الطبيعة الأساسية في العلة والمعلول؛ إذ كان أبيقور قد اعترف بهذا ورحب به إلا أنها ما نظنه يعترف أنه بهذا قد خضع خصوصاً أعمى لضرورة منهجية عمياء.

وديقريطس عندما قال بتلقائية والصادقة في حركة الدوامة لم يقدم ظاهرة غير مفسرة ولا قوة دخيلة، وإنما كانت امتداداً طبيعياً لإقصائه للغائية من قوانين العالم الفيزيائي وتلقائية الدوامة لم تكن ظاهرة ينقصها التفسير أو تعارض مع العلة. وكان ما يمكن أن يقال عن تلك التلقائية عند ديقريطس أنها ظاهرة غير محددة العوامل لدرجة لا يمكن معها لعقولنا الإنسانية أن تتبأ بها.

أما بالنسبة إلى أبيقور فإنه يقدم ظاهرة غير معلولة لعلة غير قابلة للتفسير اللهم إلا تفسيراً غائباً أي بحسب نتائجها من حيث أنها علة لتفسير ظاهرة الحرية الإنسانية، فـأبيقور أضطر إلى القول بهذا الاغراف من أجل تفسير الحرية الإنسانية<sup>(3)</sup>.

ورأى لوكيتيوس أن وجود الإرادة الحرة فيها دليل واضح على هذه القدرة التي تتمتع بها الذرات في تعديل اتجاه حركتها، فالإرادة هي القدرة التي تمكننا من تحريك أجسامنا، إننا نعدل بإرادتنا اتجاه حركتنا، وهذا ينفي لنا أن نسلم للعناصر بقدرتها على التصرف بحركتها الذاتية ينفي أن نسلم لها بنوع من التلقائية هي مصدر قوة الإرادة فيها، وذلك لأنه

(1) William J. prior: *Virtue and Knowledge, An Introduction to Ancient Greek Ethics*.Rutledge, London, 1976, p.198

(2) Frank Thilly, op.cit, p.125

(3) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1943 ص 78

ما من شيء يتأتى من لاشيء، ولأن التلقائية إذا لم تكن موجودة في مبادئ الأشياء لم تكن موجودة في عقولنا على الإطلاق<sup>(1)</sup>.

ولنا هنا أن نتساءل هل يشتمل مذهب أبيقور على ظلل أسطوري ديني بهذا الاتساع غير المسبب لا نستطيع القول بأن هذا الاتساع نوع من المعجزة الدينية مثل؟  
الحقيقة لا في هذه النقطة بالذات؛ لأن المعجزة تتضمن دائماً بحسب المفهوم الديني  
 فعل قوة خارجية تفسد القانون الطبيعي وتغيره<sup>(2)</sup>.

وفي النهاية يتضح لنا أن كل ما فصده أبيقور بالاتساع أن يجعل العالم الفيزيائي مبدأ للعدم في مقابل الضرورة الصارمة، وأن يقلل بهذا من حدة الضرورة ومن آليتها غير القابلة للتعديل والتحسين ومن حتميتها العمياء، وعلى هذا فلا اقتحام ولا تدخل على طبيعة الأشياء بل الاتساع عملية طبيعية سوية، وبهذا المبدأ وهذا الاتساع يمكن تفسير حوادث المصادفة في العالم الفيزيائي والحرية في المجال الإنساني. ويقول فلورطارخوس في هذا الصدد إن الذرات تنحرف على الأقل لكي تنشأ الأجرام السماوية والكائنات الحية والمصادفة ولكي لا فقد حرية إرادتنا<sup>(3)</sup>.

#### - Time الزمان

يعرف أبيقور الزمان بأنه عرض الأعراض فهو يرافق الأيام والليالي والفصول والحالات الانفعالية وعدم التأثير والحركات وحالات الراحة<sup>(4)</sup>. كل هذه الأمور أعراض للمحمولات والزمان الذي يصاحبها جميعاً يمكن أن يدعى بحق عرض الأعراض.  
والأعراض هي الكيفيات التي يمكن أن تلحق الجسم من وقت إلى آخر، وبالتالي فهي مؤقتة ويعطي لوكريتوس عليها أمثلة مثل العبودية والحرية والفقر والغنى.

(1) شارل فرنز: الفلسفة اليونانية ص 201

(2) عمرو أمين العالم: المرجع السابق ص 75

(3) Cyril Bailey: the Greek Atomist and Epicurus, p.327

وإيضاً فلورطارخوس: الآراء الطبيعية ص 108

جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 79

(4)

ورأى أبيقور أن دراسة الزمان لا تكون بنفس الطريقة التي ندرس بها الظواهر الأخرى مثل الظواهر التي تتعلق بموضوع عيني، أي أن هذه الدراسة لا تطلق من الأفكار المسبقة التي نعثر عليها في ذاتها وإنما من الظاهرة البديهية التي تقودنا إلى إثبات طول الزمن أو قصره.

وللإشارة إلى الزمن ينبغي استعمال مفردات متداولة، لا أن نستبدلها بمفردات أخرى يداعي أنها أفضل منها، وينبغي أيضاً أن لا تُنسب إليه صفات غريبة بزعم أنها عائلة لمحنوي طبيعته الخاصة، بل الأرجح أن نتأمل في الإدراكات البسيطة التي تسمح لنا بتكون فكرة الزمن، انطلاقاً من تعاقب الليل والنهار ومن أقسامها وانطلاقاً من الاحساسات والمشاعر ومن حالات الخمول، ومن حالات الحركة والسكون مفترض في كل هذه الحالات وجود خاصية مميزة نسميتها الزمن<sup>(1)</sup>.

قال لوكريتوس آرزمان لا يوجد بذاته، ولكن عن الحوادث نفسها إنما يضر الشعور بما جرى في الماضي وبما هو حاضر وبما سيأتي بعد ذلك، ويجب الاعتراف بأن لا أحد يملك الشعور بالزمان ذاته<sup>(2)</sup>.

وبذلك يتضح أن الزمان لا يشكل جزءاً من بنية العالم وهذه إحدى النقاط التي يتعارض فيها أبيقور مع الرواقين. فالزمان عند الرواقين "هو الامتداد أو المسافة التي تفصل بداية مدة من مدد العالم عن نهايتها، والزمان في رأي الرواقين هو أحد الالاجمسيات وأن الزمان ليس له وجود بذاته وإنما وجوده في حركة الجسم موجوده اعتباري<sup>(3)</sup>.

ولما كان الرواقين يقولون بقدم العالم فأنهم يقولون ضرورة بأن الزمان لا متناه، فالزمان بالنسبة إلى الرواقين هو حياة العالم وهذا يعني في النهاية حياة الإله، لأن الكون هو الحي الكبير الذي هو الإله وهو أيضاً التعبير عن العقل الأعلى عن العناية الإلهية، ولهذا كانت حكمة الإنسان تستند إلى الخصوص للزمان أن تحب الزمان الذي يصنعنـا وأن ترض بالوجود.

<sup>(1)</sup> أبيقور: الرسالة إلى هيرودوت ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم الفقريتان 72-73

<sup>(2)</sup> Lucretius: op. cit, I.v 459-463

<sup>(3)</sup> د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية من 156

أما بالنسبة إلى أبيقور فالامر مختلف تماماً فالزمان الذي هو عرض الأعراض لا يشكل جزءاً من بنية العالم، التي تتعلق فقط بالذرات والخلايا. الذي تتحرك فيه هذه الذرات، وهذا فالزمان هو ما يستطيع الحكيم أن ينحرف خارجه، هو ما يملك الحكيم دائماً إمكان أن يفلت من قبضته وذلك بتذكر زمان آخر، ولكي يكون الإنسان سعيداً يكفيه كما يقول أبيقور أنه كان كذلك مرة واحدة في حياته<sup>(١)</sup>. ورأى لوكربيوس أن الزمان لا يمس الحكيم بشيء لأنه عبور مالا يدوم.

## ثانياً: صلة البحث في الطبيعة باليونانيزيقا.

### ١- النفس Soul.

إن نظرية النفس عند أبيقور مختلف بلا شك اختلافاً جذرياً عن ميلتها لدى أفالاطون وأرسطو، فهو يعارضهما معارضة تامة حينما أكد على مادية النفس وعلى فنائها بفناء الجسد، فنجد عند أفالاطون أن معنى النفس يلعب أدواراً كثيرة دوراً عرفانياً في نظرية المعرفة يتعلق بنظريّة المثل، ودوراً نفسياً فيزيولوجياً من حيث التقسيم الثلاثي للنفس الشهوانية والفضبية والعاقلة، ودوراً نفسياً اجتماعياً في تشكيل الجمهورية، وأخيراً دوراً ما وراء طبيعياً ذلك لأن الفكرة التي تهيمن على فلسفة أفالاطون كلها هي فكرة أن النفس خالدة وأزلية وهي متحركة بذاتها، فالمتحرك بذاته إذن هو مبدأ الحركة فكان من المستحيل أن يفسد أو أن يتكون أو يحدث إلا لتردى الكون كله في هوة السكون ولم يجد مبدأ آخر للحركة يعيده إلى الوجود ثانية<sup>(٢)</sup>.

فالنفس هي شيء ما إلهي تقريباً كان يوجد قبل الزمان الذي أصبحنا فيه بشرأً، هي نوع من نبته سماوية<sup>(٣)</sup>. أضاف إلى ذلك أن كل نفس من النفوس هي نصيب من كل نفس الكل التي بها صانع الكون في العالم.

<sup>(١)</sup> جان بران: المربع السابق من 81

<sup>(٢)</sup> د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبرقليس من 88

<sup>(٣)</sup> نفس المرجع: ص 89

لقد كانت النفوس فيما مضى تصاحب موكب الأملة ولكنها اليوم فقدت أحججتها وسقطت في جسد على الأرض وهي الآن تتوه في عالم الفتن، ولكنها لا تزال تمتلك القدرة على التذكر وتشتمل النفس دائمًا بالنسبة إلى أفالاطون على جزأين فانيين جزء الشهوانية الذي يثير الشهوات الدنيا كالجوع والعطش ومركزها أسفل البطن، وجزء الفضية الذي يثير الأهواء ومركزه الصدر وتشتمل النفس على جزء ثالث خالد روح مفكرة مركبة الرأس وهو الذي يدير الفكر.

أما النفس عند أرسطو فهي ما بها حياً ونفس وتفكير<sup>(1)</sup>. ورأى أرسطو أننا لا نستطيع أن نميز بين النفس والبدن حيث أنهما حقيقة واحدة. وبؤكد أرسطو أن النفس ليست مفارقة للبدن ككل ومع ذلك فليس ما يمنع من أن تفصل بعض الأجزاء على الأقل لأنها ليست كمالاً لأي جسم<sup>(2)</sup>.

وأما النفس عند الرواقيين فهي ذات طبيعة جسمية وهي تتكون مع الجسد في نفس لحظة الإخصاب الجسمية ولكنها تختلف عن الجسد في أن مادتها أنقى وأنبل، حيث أنها جزء من النار الإلهية<sup>(3)</sup>.

وتتألف النفس الإنسانية عند الرواقيين من ثمانية أجزاء أرفعها الجزء العاقل ووظيفته التصور والتصدق والإحساس والتلقائية ومقره الرأس، والنفس كالجسم تحيا وتعود، فإذا مات الإنسان فارقت النفس البدن ولكنها تبقى بعد فناه حتى يحترق العالم<sup>(4)</sup>. إن نفس الإنسان جزءاً من النار الخلاقية في نقااتها وأنها تحيا بعد فناء البدن، وتبقى حتى الاحتراق الأخير حيث تفقد وجودها المتميز<sup>(5)</sup>.

أما بالنسبة إلى أبيقور فإن الأهمية الكبرى لدراسة النفس دراسة عقلانية أنها تحدد جميع الأساطير المنسوجة حول القدر، وتبدل معها علة رئيسية من علل شقاء البشر

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 156

(2) د. أميرة حلبي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 326

(3) نفس المرجع ص 327

(4) د. عثمان أمين: المرجع السابق ص 165

(5) شارل فرنز: الفلسفة اليونانية ص 218

وضياعهم، فالنفس التي تتكون مع الجسم وتفنى معه لا يتعين عليها أن تفكّر بمستقبل لا يعنيها في شيء، ولو كريتوس يعارض الحياة الأبدية بالتأمل في الموت الحالى ذلك الزمان الامتناهى الذي ما كان من وجود ولن يعود لنا فيه وجود<sup>(1)</sup>.

عرف أبيقور النفس بأنها جسم مركب من جزيئات دقيقة متشرة في كامل الجسد وأنها أشبه ما يكون بنفس مختلط بالحرارة؛ إذ هي ماثلة من جهة للنفس ومن جهة ثانية للحرارة<sup>(2)</sup>. رأى أبيقور أن النفس مادية وإنما فإنها لا يمكنها أن تؤثر أو تتأثر بشيء<sup>(3)</sup>.

والنفس عند أبيقور هي العلة الرئيسية للإحساس، وذلك لا يتمنى لها إلا لكونها تسكن الجسد والجسد لا يشارك النفس في كل ملకاتها، لذلك فإن الجسد يفقد الإحساس عندما تغادره النفس وعلى ذلك فإن النفس لا تتفكّر تمحّس أبداً طالما هي حالة في الجسد حتى في صورة ما إذا انفصل جزء من أجزاء الجسد عنه، فالنفس تحافظ على الإحساس طالما هي باقية في الجسد، ولكن إذا ما اخل الجسد بأكمله فإن النفس تتبدد؛ لأن النفس مركبة من ذرات تتحلل عند موته، وعلى ذلك فسر أبيقور الموت بأنه انحلال الذرات النفسية وتوقفها عن الإحساس والإدراك، إذ أن الموت في نظره هو انعدام الإحساس<sup>(4)</sup>.

قال أبيقور إن الذين يقولون إن النفس لا جسمية لا يفهّمون ما يقولون، لأنه قد يفهم من اللاجسمانية النسبية إلى النفس أن هذه العبارة تشير حقاً إلى وجود لاجسماني في حين أنه لا يمكن تصور أي وجود لاجسماني باستثناء الخلاء، فالخلاء لا يفعل ولا ينفع، بل هو ما يسمح للأجسام بالتحرك عبره وعليه فإن القول بلا جسمانية النفس هو مجرد هراء، إذ لو كانت النفس لاجسمانية لما أمكنها أن تفعل أو تنفع حيث أن النفس تفعل وتنفع<sup>(5)</sup>. والدليل على ذلك ما نلاحظه من تأثير الجسد عليها في حالات الإغماء والغيبة التي تحدث بتأثير الانفعالات العنيفة، وكذلك إذا ما اعتل الجسد كان لهذا الاعتلال أثره

<sup>(1)</sup> أميل برمه: تاريخ الفلسفة 2 الفلسفة اليونانية والرومانية من 114

<sup>(2)</sup> A.A. Long: the Hellenistic philosophers, p.65

<sup>(3)</sup> Frank Thilly: A history of philosophy, p.126

<sup>(4)</sup> Copleston: A history of philosophy, volII, p.149

<sup>(5)</sup> Diogenes Leartius: lives of Eminent philosophy. x, 67

العميق على النفس وحالاتها، فمما تأثير متبادل بين النفس والجسد، فبدون الجسد لا تستطيع النفس أن تعبّر عن ذاتها على أية صورة<sup>(1)</sup>.

كذلك أوضح لوكيپتوس أن جوهر الفكر والنفس مادي حيث أنه إذا رأينا كيف تقدم هذه النفس بأعضائها إلى الأمام وتقتلع جسمنا من النوم وتغير عيانا، وتدير الجسم الإنساني بكامله، إذا علمنا كل هذا فإن من البديهي أن أيّاً من هذه الأعمال لا يمكن أن يحدث دون غاس، ولا يمكن أن يحدث تماّس بدون مادة وبذلك يتوجّب علينا أن نسلم بطبيعة مادية أو جسمية النفس<sup>(2)</sup>.

والنفس بالنسبة لأبيقور مرکبة من أربعة عناصر رئيسية النار والهواء والثّقَس، وأخيراً نوع رابع لا اسم له<sup>(3)</sup>.

فالنفس عند أبيقور تتكون من نوع معين من الذّرات هي الذّرات الموائمة النّارية وذّرات أخرى أكثر خفة وكثافة هي علة الإدراكات الحسّية وأساس الوظائف العقلية للنفس، وقد أشار إليها أبيقور بقوله آلا إن جزءاً معيناً من النفس يتميّز عن النفس والحرارة برقة المفرطة مما يجعله شديد الاتصال بالجسد وهو ما ثبّته بكل بداعه قوى النفس وانفعاليّتها وسرعة حركاتها وتأمّلاتها<sup>(4)</sup>.

وقد تابع لوكيپتوس ذلك قائلاً أنه إذا كان كل من النفس والنّار والهواء غير قادرة معاً على أن تخلق الحسّاسية، فإن من الضروري أن نضيف إليها جوهرًا رابعاً ينشر الحركة الحسّية في الأعضاء، هذا الجوهر لطيف جداً متتحرّك جداً ولم يطلق عليه أي اسم، ونجد

<sup>(1)</sup> د. محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى ج 2 ارسطو والمدارس المتأخرة المبة المصرية العامة للكتاب، ط 4 القاهرة 265 من 1974

<sup>(2)</sup> Lucretius: op.cit, III, v.161-169

<sup>(3)</sup> فلوطارخوس: الآراء الطبيعية ص 159

and see: Zeller: outlines of the history of Greek philosophy, p.23 and see: Julia Annas: Hellenistic philosophy of mind University California press, London.

P. 137

<sup>(4)</sup> Diogenes Leartius: op.cit, x,63 and see: Luce J.V: an Introduction to Greek philosophy p. 142

شهادة من أبيقور وأخرى لفلوطارخوس تنقل لنا أفكار فيلسوف الحديقة النفس تحاكم  
نفس وتحب وتكره بفضل عنصر لا اسم له<sup>(1)</sup>.

ويسمى أبيقور هذا الجزء الذي لا اسم له أحياناً باسم الجزء العقلاني في النفس  
الأنيما Anima ويجعل مركزه الصدر، ويشير إلى وجود جزءاً آخر من النفس غير عقلاني  
منتشر في الجسم كله وهو المسئول عن التزعات غير العقلانية ويسميه أبيقور الأنيموس  
Animus<sup>(2)</sup>.

وينسب أبيقور إلى هذا الجزء العقلاني القدرات الذهنية التي ينسبها أرسطو إلى  
العقل، وما يحدث عند الفعل هو أن الجزء العقلاني من النفس Anima يصدر الأوامر إلى  
Animus المتشرة في أعضاءنا الحسية بالإقبال أو بالامتناع عن الفعل، فيقبل الإنسان على  
الفعل أو يمتنع عنه.

وقد أثارت هذه التسمية عنصر لا اسم له من أبيقور كثيراً من التعليقات وأيضاً  
كثيراً من السخرية ونكتفي هنا بتعبير فلوطارخوس بأن ذلك الوصف إقرار بميال غلبي<sup>(3)</sup>.  
ولمجد عند أبيقور تميزاً بين النفس والروح، فالإنسان خواطر وأفكار واستدلالات  
ورغبات وأفراح وأحقاد يمزعز تام عن الجسم، من ثم لا يمكن إرجاع هذه الظاهرات إلى  
جوهر متشر عبر الجسم كله، بل ينبغي إرجاعها إلى روح عمله في القلب مادامت أصوات  
الفرح والحزن تصدر عنه وتتأرجح فيه.

وعلينا أن نخذر عقد مائلة بين الروح والجواهر الرابع غير المسمى، لأن ذلك من  
شأنه أن يجعل للنفس دوراً يكاد يماثل ذلك الذي يضطلع به الجزء الرئيس في النفس في  
مذهب الرواقيين، ثم إن من شأن تلك المائلة أن تخلع على النفس ضرباً من الوحيدة بمحكم  
الترتيب الهرمي وهذا ما يتنافي في تمام التنافي مع مقصد أبيقور<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> فلوطارخوس: الآراء الطبيعية ص 159 وأيضاً: جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 86

<sup>(2)</sup> (2) J. M. Rist: Epicurus, p.78 and see: Julia Annas: ep.cit, p.144

<sup>(3)</sup> إميل برهمي: المرجع السابق ج 2 ص 115

<sup>(4)</sup> نفس المرجع ص 116

وعلى هذا التحول يتبيّن أن النظريّة برمتهَا ترمي إلى تشييّت جوهر النفس وقوها، إذ لا تقر لها برابطة دائمة غير مثولها في البدن ما يترتب عليه الحال النفس بعد موٰت الجسم. والنفس لأنها جسم بإمكانها أن تتلقى تأثير الأجسام الخارجيّة الذي يؤودي بها إلى الإحساس فالإبصار يحدث عندما تنفصل من سطح الأشياء أشباء هي عبارة عن قشور رقيقة للغاية، تحرّك حركة سريعة، وهي من اللطافة بحيث تشق منفذًا لها في المسواء عتقة بصور الأشياء المنبعثة عنها باستمرار، وهذه الأشياء هي التي تلقي فيكون الأبصار<sup>(1)</sup>.

غير أن صور الحلم أو المخيّلة لا تختلف طبيعة، فهي أيضًا أشياء منبعثة عن الأشياء ولكنها الطفّ وأرهق من أشياء الرؤية، هي تمتاز بأعضاء الحس وتصل مباشرة إلى الروح<sup>(2)</sup>. كذلك السمع يحدثه تيار يصدر عن الموضوع، وذلك التيار يتكون من اندفاع جسيمات التي تأتي كنوع من نَفَسٍ لتعمدنا بإحساس سمعي، وبذلك فالإنسان كائن موجود في تماّس وثيق مع ما يحيط به.

أما عن مصير النفس فقد رأى أبيقور أن النفس الإنسانية مركبة من ذرات مادية تفني بفناء الجسم، وبالتالي ليس هناك تفكير في حياة مستقبلية، فإذا جاء الموت تفرقت الذرات المكونة للنفس ولا تعود مرتبطة بالجسم<sup>(3)</sup>.

فالحال الحال الجسم يؤودي بالضرورة إلى الحال النفس، حيث أن كلاً من الجسم والنفس يرتبط كلاً منها بالآخر.

ويذكر لوكريتوس هذه الفكرة في الجزء الثالث من قصيدهته هذه النفس مركبة على هذا الشكل يُؤوّلها مجموع الجسم الذي تومن له، وهي بدورها حافظة وخلاصة؛ لأن جذوراً مشتركة تبيّنها متعددين اتحاداً وثيقاً، ولا يمكننا أن نفصل أحدهما عن الآخر دون أن نهلكهما، فكما أنها لا تستطيع أن تنزع الرايحة عن حبات البخور دون أن تلف في الوقت ذاته جوهرها، كذلك لا يمكن أن غرّد الجسم كله من جوهر الفكر والنفس دون أن يتفكك

<sup>(1)</sup> شارل فرنز: المرجع السابق ص 202

<sup>(2)</sup> أبيل برميه: المرجع السابق ج 2 ص 117

<sup>(3)</sup> Terence Irwin: A history of western Philosophy. classical thought, Oxford University press, New York 1989, p.153

المجموع كله، فنحن لا نرى أن باستطاعة أحدهما أن يكفي نفسه بنفسه دون مساعدته من الآخر<sup>(1)</sup>.

وبذلك إذا لم تكن توجد عضوية بلا نفس ولا نفس بل جسم، فالنفس ليست خالدة عندما تنحل العضوية بكمالها تبدد النفس<sup>(2)</sup>.

## - الآلة Gods

لم تبتعد العقلية الدينية اليونانية عن العقليات البدائية المختلفة التي يقرن فيها الإيمان بوجود الآلة وبيانات تدخلها في شيء ونفعها لمصيرهم وفقاً لأهوائهم الخاصة، ولما كان الأثينيون قد فقدوا الثقة في آلهتهم التي لم تعد تحظى بهم برعايتها منذ سقوط أثينا تحت السيطرة الأجنبية<sup>(3)</sup>. فإنهم قد فقدوا في الوقت ذاته الأمل في التقرب من الآلة وسيطرت عليهم مشاعر الخوف والرعب من جبروتها كالخروف من عذاب الدنيا والآخرة.

ونعلم أن المخارات قد طفت في العالم اليوناني حتى تجاوزت الحد وكان الميام بالسحر والخوارق موجوداً منذ أقدم العصور، وقد أدى هذا إلى تقوية سلطان الكهان وأصحاب النبوءات حيث كان التصور السائد آنذاك أن الآلة عندما تخوض ترسل الصواعق والكوراث لعقاب المعاندين لحكمها، فعاش اليونانيون قبل أيقور وفي عصره في فزع عظيم من هذا الجنبر المتغطّر، فكان اليوناني يشعر في كل حركاته بضرورة أن يتتجنب سخط الآلة وأن يفوز برضاهما إلى أن جاء أيقور وكانت أولى الخطوات التي اتخذها في نسقه الفلسفـي هو السعي إلى تخلصـن البشر من الأوهـام والمخاوفـ المسيطرـة على عقولـهم، وتعـوقـ تحقيقـ سعادـتهمـ الكاملـةـ وحرـيتـهمـ الثـامـنةـ فيـ هـذـهـ الـحـيـاةـ.

(1) Lucretius: De Rerum Nature, III, V. 323-332

(2) Diogenes Leartius: Lives of Eminent philosophers, X, 65

(3) R.W. Living stone: the Mission of Greece, p.4

اعتبر أبيقور أن العمل على تحرير الإنسان من المخاوف التي تسيطر عليه هي المهمة الأولى التي ينبغي على الفلسفة القيام بها، إن عليها أن تعلم البشر كيف يعيشون حياة عقلية متزنة لا يرتكبون فيها إلا ما تعليه عليهم عقولهم الحرة<sup>(١)</sup>. فالفلسفة لابد أن تكون أكثر تأثيراً في التحكم في حياة الإنسان مثلها مثل الدواء عندما يتحكم في صحة الجسم<sup>(٢)</sup>.

وبلغ شخص فستوجيار الأفكار السابقة بقوله "يبدو أن الخوف من الآلهة، ومن سخطها على الأحياء ومن انتقامتها من الأموات قد لعب دوراً كبيراً في الديانة اليونانية، ولعل أبيقور قد شعر هو الآخر بهذا الخوف، فربما قد من بازمة ضمير خرج منها متتصراً وهذا يفسر ثبات ثقته بنفسه، وما لاشك فيه أن الديسيديمون<sup>(٣)</sup> كانت منتشرة حوله، وبما أنه قد فاز بالخلافين ويريد بداع شعور بالاعطف الشامل مساعدة بقية الناس على الفوز بدورهم بهذا الخلاص، فإن أول اهتمامه كان أن يستبعد ذلك الخوف الذي يحول قطعاً دون بلوغ الاتراكيا<sup>(٤)</sup>. صورت الرواية وال المسيحية من بعدها أبيقور ملحد كافر بالآلهة ومنكر لعناتها، إلا أن فيلوديموس<sup>(٥)</sup> قد ألف كتاباً في التقوى ليبرئ الأبيقوريين من تهمة الإلحاد والزنادقة التي لحقت بهم.

وبغض النظر عما كتبه فيلوديموس وعما أثبته ديوجين لايرتيوس من أن تقسوى أبيقور تجاه الآلهة كانت تفوق كل وصف، لمجد خطاب لأبيقور جدير بالإعجاب كتبه إلى مينويكوس Menoiceus قال فيه إن الأمرتين اللذين مازالت أبينهما لك عليك أن تتعلمهما وتدرك نفسك عليهما، وأن تعتبرهما ركين للحياة الصحيحة، فعليك أولاً أن تؤمن بأن الإله كائن حي لا يموت وأنه مبارك مقدس، فإذا آمنت بذلك وجب عليك ألا تصف الإله بشيء يتنافي مع قدراته وتنزهه عن الموت، بل يجب عليك أن تؤمن فيما يختص بكل ما يعزز

<sup>(١)</sup> د. محمود مراد: مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية 1999 ص 399

<sup>(٢)</sup> Samuel Stumpf: philosophy history and problems, Mc Graw Hill Book Company, New York p.104

<sup>(٣)</sup> Festugiere: Epicurus and his Gods, p.82

<sup>(٤)</sup> فيلوديموس philodemose: عاش في القرن الثاني بعد المسيح وهو من خلفاء أبيقور.

<sup>(٥)</sup> الديسيديمون هو الخوف المستمر من الآلة

قداسته وتعاليه عن الموت، فالحقيقة أنه توجد آلة وأن العلم بها بين ولكنها ليست كما يعتقد العامة، لأن العامة لا يثبتون على التمسك بالأفكار التي يكتونها عن الآلة، وليس الكافر في الحقيقة الأمر هو الذي ينكر ما يعبده العامة من آلة، بل هو الذي يصف الآلة بما يعتقد العامة في حقها، ذلك أن آقوال العامة عن الآلة ليست من قبيل التصورات الصحيحة التي تبادر إلى الذهن، بل هي افتراضات كاذبة.

وهذا هو السبب في أن أعظم القم تنزل بالأشوار، وأن أعظم النعم تحمل بالأختيار، لأن الآلة دائمًا يميلون إلى ماهمهم هم أنفسهم من الصفات الجميلة، ويرضون عنهم يشتهمون من الناس وينبذون كل ما لا يشاكلهم كما يبذلون الشيء الغريب عن طبيعتهم<sup>(1)</sup>.

من جهة أخرى إن أبيقور لم يترك مناسبة يدعو فيها الحكيم إلى التأمل في الآلة وإلى السير على منوالها والتشبه بها من أجل الفوز بالتعيم الذي تنعم في مجتمعها، وعلى حد رواية فيلوديموس كان أبيقور مواظباً على الطقوس الدينية وعلى الحفلات والأضحيات وبين كذلك أن أبيقور قد راعى بإخلاص كل طقوس عبادته وأنه حرض أصدقائه على التقيد بها، فالصلة إحدى مميزات الحكماء، وليس لأنها تقيناً من غضب الآلة وإنما لأننا ندرك كم تفوق طبيعة الآلة طبيعتنا قوة وكمالاً<sup>(2)</sup>.

وقد أوصى أبيقور أتباعه بضرورة المشاركة في الصلوات إلى الآلهة لا عن إيمان بأن هذا سوف يعود علينا بالنفع، وإنما لفكرة أنه يجب أن نعني بكتائن تفوقنا قوة وذكاء، فلا تساهم الآلة إذن بأي نصيب مباشر في الأنشطة البشرية، ولو كانت الصلة تعود بأي منفعة على المصلحة لفني الجنس البشري بأكمله لو أراد الإله الاستجابة إلى أمانيات البشر لكان كل شيء قد هلك منذ زمن بعيد، وذلك نظراً لأن البشر يطلبون باستمرار أموراً تضر بيسي جنسهم<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> Diogenes Leartius: op. cit, X, 123 and see: A. A. Long: The Hellenistic Philosophers, p.140

د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسائل الحكم من 89

<sup>(2)</sup>

and see: De Roudet: The life of Epicurus "in le Morale d Epicure" The English trans by. Ams.press Inc. New York, 1975. p. xiv and see: J.M Rist: Epicurus, p.143

<sup>(3)</sup> N.W. Dewitt: Epicurus and his philosophy p.288 and see: J.M. Rist: Epicurus, p 156

ولقد نقل لنا فستوجيار بعض الشذرات من المخطوطات البردية المصرية وهي مقتطفة من رسالة يلخص فيها أبيقور لصديق مجھول أهم الأفكار المتعلقة بتدینه، ونظرًا لأهمية هذه الرسالة أذكرها بنصها "ليست التقوى أن تراعي الفرائض الدينية العادلة رغم أن تقديم القراءين في المناسبات يعد شيئاً طبيعياً، ولا هي بحق زيوس" أن يردد هذا أو ذاك قائلًا إني أخشى كل الآلهة وإنني أجلها وأريد أن أفق كل ثروتي لتقديم الأضحيات لها ولأخصها بالقراءين، لعل هذا الإنسان يستحق المدح أكثر من غيره، إلا أن بناء التقوى على أحسن متينة لا يكون بهذه الطريقة، فاعلم أنت يا صديقي أن أفضل هبة هي التمتع بنظرة واضحة للأشياء.

وبعد ذلك لن تخل الآلهة اعتقداً بأنك ستغزو بهذه الطريقة برعايتها، كما سيخيل لبعضهم عندما يرونك تبعدها، بل سيكون إكبارك لها لأنك ترى حسب مذهبنا أن للألهة مكانة عظيمة للغاية بالمقارنة مع ما نعم به أنت من غبطة ولا جرم بحق زيوس" إذا ما طبقت هذا المذهب الذي يثبت لك عقلك أنه أجدر المذاهب بثقتنا، وإذا ما سمحت لنفسك بتقديم قراءين للألهة فأنت بهذه الصورة تقوم بعمل يولد الثقة وبشيء مستحسن إذا جاء في أوانه، إذ أنك تكتيف مع التقاليد الدينية فأسهر فقط على عدم الوقوع في الخوف من الآلهة وعدم افتراض أن تصرفك هذا سيجلب لك فضلها. في الحقيقة باسم زيوس ما الذي يخيفك من الآلهة؟ أتظن أن الآلهة تستطيع أن تلحق بكضرر؟ أليس ذلك بكل بداعة تحقراً لها؟ ألا تبدو لك الآلهة حقيرة إذا ما قارنتها بنفسك فوجدتها دونك؟ أم أنت تظن أنك تستطيع إذا ما افترفت بعض الذنوب أن تهدي الإله بالتضحيه بألاف من البقر؟ أو أن هذا الإله سيأخذ أضحائك بعين الاعتبار وأنه كالإنسان سيعفيك مرة أو أن أخرى منضر؟

لاشك أن الناس يعتقدون أنه لابد من الخوف من الآلهة ولابد من إكبارهم بتقديم القراءين كي تمنعها إتاواتهم من مهاجتهم، وفي رأيهم أنه إذا كان ما افترضوه حقاً يلحقهم ضرر في أي حال من الأحوال، وإذا كان ما افترضوه فلا خوف عليهم ما داموا يجددون عظمة الآلهة، ييد أنه لو كانت مثل هذه العلاقات الوثيقة موجودة حقاً بين الآلهة والأدميين، فإن الكارثة ستكون عظيمة وسبق الشعور بوطأتها منه وراء اللحد بعد طقوس الجنائز وبعد

حرق الجنة وكل إنسان سيلحقه الضرر ولو كان تحت الأرض إذ لا مفر له من القصاص، وعلاوة على كل ذلك يعلم كل واحد يخالف الناس من عدم اكتزاث الآلهة بهم وكيف يتلمسون منها علامات على محاباتها إذ يظنون أنهم بهذه الطريقة سيجعلون الآلهة تخل بمعابدهم وتخاطبهم بكل طيب خاطر.

وفي الحقيقة يبدو هذا كله مجرد وهم من أوهام أولئك الناس إذا قارناه بمذهب الذين يعتبرون أنه توجد حياة سعيدة في الدنيا التي نعيش فيها، وكذا يكتبون الرأي القائل بأن الأموات يرجعون إلى الحياة وهي خارقة لا نقل وهمًا عن الخوارق التي تصورها أفلاطون<sup>(1)</sup>. يتضح من ذلك أن عبادة أبيقور للألهة راجلاله لها ترجع إلى أن هذه الآلهة تتمثل في ندوج السعادة والكمال اللذين يطمح الفيلسوف إلى تحقيقها لنفسه، لذلك رأى أبيقور أن الاتراكيسيا التي تسمح الفلسفة ببلوغها سوف تجعل منه إلهًا يعيش بين الخيرات الحالدة<sup>(2)</sup>. فكرة الآلهة إذن ليست فكرة مكتسبة من الخارج عن طريق التربية أو العادات والتقاليد، ولكن من أين إذن تأتينا هذه المعرفة بالآلهة التي يقول عنها أبيقور إنها معرفة بدائية؟

اعتقد أبيقور أن كل الناس يستقبلون انطباعات الآلهة مباشرة في عقولهم أثناء الأحلام أو اليقظة<sup>(3)</sup>. وأيضاً مادامت لدينا فكرة عن الآلهة فهذه الفكرة صادقة ولا بد أن الآلهة موجودة، فالآلهة هي بلا شك المثل الأعلى عند أبيقور.

آمن أبيقور بوجود الآلهة وقدم تصوره لوجود الآلهة على نحو تشبيهي تجسيمي إنساني فهي مركبة من ذرات هي الأخرى، ولكن أجسامها تتألف من جوهر يشبه النور، كذلك آمن بوجود عدد لا متناهٍ من الآلهة الذكور ومنهم الإناث وهم على هيئة

<sup>(1)</sup> Festugiere: op.cit, pp.99-101

وإيضاً: د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم ص 92  
جان بران: الفلسفة الأبيقورية ص 98

<sup>(2)</sup>

<sup>(3)</sup> B.A.G.Fuller: A history of philosophy, third Edition, Revised by sterling M.mc murrain, Oxford and IBH publishing co New Delhi,1955 p.241 and see William J. prior: virtue and Knowledge, an Introduction to ancient Greek Ethic s, p.200

الإنسان لأن هذا الشكل هو أجمل الأشكال كلها، وكذلك يتواجدون ويساكلون ويشربون ويتحدثون اللغة اليونانية<sup>(١)</sup>.

حقاً آمن أبىقور بوجود الآلهة في منطقة وسط بين الأرض وبين السماء تسمى فيما بين العالم وأنها كائنات ذرية شفافة تسمى على البشر وتتمتع بنعيم دائم وسعادة كاملة لا يغطى لها أي قدر من التعب والشقاء<sup>(2)</sup>.

ولكنه رفض التسليم بوجود عنایة إلهية تشمل الوجود برعايتها على نحو ما تقول به الرواقية وتجدد أيقور يوجه اللوم إلى الرواقيين جعلهم الإله منشغلًا بأمور العالم وبعابرهم بأن إلههم ليس إلهًا حقًا، بل كائن يدور بلا راحة حول السماء ويقوم بأعمال شاقة لا تليق بالإله، وينتهي إلى تعنيف بل وتوبیخ الرواقيين بقوله لقد أفترتم على رقابكم سيداً أبدیاً يجب أن تخشوه نهاراً وليلًا وجعلتموه يسبق الأمر بفکره ويلاحظ كل شيء مما قادكم إلى الإيمان بحكم القدر<sup>(3)</sup>.

أثبت أيقور أن العناية الإلهية وهم من الأوهام، فأين هذه العناية الإلهية في عالم خط الشر فيه أكبر بآلاف المرات من خط الخير، ومصير الخير أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير؟ وأين العناية الإلهية في عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذي يصلح لسكن الإنسان وأين العناية الإلهية وقد تركت الطبيعة الإنسان مجردًا من أي سلاح<sup>(4)</sup>.

وذكر لوكيريتوس قول أستاذه أبيقور إلى ميميوس Memmius من غير المعقول ما يقال ياميميوس من أن الآلة قد رتبت الطبيعة بحيث تفيد الإنسان وأن لها موجب هذا حق

فلوطارخوس: الآراء الطبيعية ص 114

(1)

and see: Copleston: A history of philosophy, Vol I, p.406 and see: Frank Thilly: A history of philosophy p. 126 and see: Zeller: out lines of the history of Greek philosophy, p.236

<sup>(2)</sup> A.H.Armstrong: An introduction to ancient philosophy, p.136 and see: Terence Irwin: A history of western Philosophy, classical thought p. 156

<sup>(3)</sup> J.H. Nichols: Epicurean Political philosophy, Cornell University press, Ithaca, 1976 p. 159

<sup>19</sup> د. عبد الرحمن بدوی: *موسوعة الفلسفة*, ج ١ مادة الأیفوريّة, المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر, ط١ بيروت 1984

(4)

الطاعة والخضوع؛ إذ ما الفائدة التي تعود عليهما من هذا الاعتراف بالجميل من جانب البشر<sup>(1)</sup>.

وأكيد أبىقور على أن الآلة تتمتع بالسعادة التامة وعلى عدم اهتمامها بصلاتنا وأنها لن تغتنم لو أهملناها، إنها سعيدة لا تعانى من المفزع ولا تجلب المفزع للأخرين. وجد أبىقور أن القول باعتناء الآلة بكل صغيرة وكبيرة مما يدور في عالمها، فيه قضاء على سعادتها وراحتها الكاملة، حيث سوف تشغل نفسها بمساغل كثيرة تقض مضجعها وتغتصب عليها سعادتها وهذا ما لا يصح قوله مع كمالاً من العبث الاعتقاد بأن الآلة هي التي ترسل الرياح والزوابع وتثير الفياضنات والكوراث الطبيعية انتقاماً من البشر، فالجهل والحق هما اللذان يجعلان البشر يفزعون من الأحداث الطبيعية معتبرين إياها نذيرآ من الآلة<sup>(2)</sup>.

يقول أبىقور إن الآلة بعيدة بعداً لا تستطيع معه أن تضركم أو تتفهمكم، فلا تستطيع أن تراقبكم أو تراقبكم أو أن تحكم على أعمالكم أو أن تقذف بكم إلى الجحيم، أما الآلة الخبيثة والشياطين فهي أوهام تuse تصورها لنا أحلامنا<sup>(3)</sup>.

وأكيد لوكريتوس على أن الآلة ترك أمور الحياة حرة خالية من العناية، وأن الاعتقاد في اهتمام الآلة بالصالح الإنسانية المتقلبة بعد زعزعة للهدوء الإلهي المطلق، ويقول "يا أيها الحمقى المؤمنون بقدرة الآلة المطلقة، ويا أيها السذج الغافلون عن ذلك الذي يمكن أن يكون وذلك الذي لا يمكن أن يكون والغافلون عن الحدود والأساق الدقيقة تناسوا تماماً هذه الأكاذيب، إننى أطلبكم أن تسقطوا هذه الأفكار غير الجديرة بالآلة والغريبة عن صفاءهم فهي إهانة لذاته المقدسه"<sup>(4)</sup>.

ولم يكن أبىقور وحده المعبر عن هذا الشعور اللامبالي نحو الآلة، بل لعل مبناندر الكاتب المسرحي الكبير ومعاصر أبىقور قد عبر عن نفس هذه الفكرة في مسرحيته المعروفة

(1) د. أميره حلبي مطر: الفلسفة عند اليونان ص 388

(2) د. عمود مراد: المرجع السابق ص 400

(3) ول دبورات: قصة المخارة 4، ج 8 حياة اليونان ص 169

(4) Lucretius :op. cit, VI v.42

باسم التحكيم إذ يقول فيها على لسان عبد يدعى آونيسبيوس: فكروا كم يوجد في هذا العالم من مدن وكم يوجد في كل مدينة من قوم، أنظئون الآلهة تعنى بهم كل هؤلاء إنها تبدو حياة غير لائقة بالآلهة<sup>(1)</sup>.

كذلك انكر أبيقور وجود أى عنابة إلهية في العالم، بل كان العالم لديه يسير سيراً آلية وفقاً لقوانين الحركة الذرية ونفي وجود الآخرة والحساب الأخرىوى.

ذهب أبيقور إلى حد إنكار نظرية الخلق التي تقول بها الأديان مختلف أنواعها ومراتبها، فالآلهة في اعتقاد أبيقور لم تخلق العالم وما فيه؛ لأنها في متاهي الكمال وفي متاهي السعادة وبالتالي لا يمكنها البقاء على هذه الحالة من السعادة والكمال إذا ما أزعجت نفسها بهموم الخلق ومشاغلها.

ويتساءل أبيقور عن الغاية التي صنع الآلهة العالم من أجلها؟ فإذا كانوا قد صنعواه لكي يكون مستقرأ لهم فإن هذا يعني أنهم لم يكن لهم مأوى منذ القدم، أو أنهم لم يكن لهم مأوى يتنااسب مع ذواتهم، وكيف تخلق الآلهة هذا العالم وتحن نعلم ما ينطوي عليه من فساد وذريع الشرور وكذلك ما يوجد فيه صحراءوات فاحلة وحيوانات مفترسة وأمراض ووفيات للصغار، هذه الشرور والكوارث كلها أليست في ذاتها الدليل القاطع على انعدام تدخل آلهة حاصلة على الكمال المطلقاً<sup>(2)</sup>.

هكذا اعترف أبيقور بوجود الآلهة كمثل علياً للناس يعتقدونها، ولكنه انكر أن لهم أية علاقة بخلق العالم الذي نعيش فيه، فالحياة كما قال إن هي إلا مهرولة فيها من الخبر ما يستحيل معه أن يكون قد أبدعها عقل إلهي فلا يوجد إله عاقل يأمر بناء معبد تمجيداً له؛ ثم لا يليث أن يهدمه من أساسه بضررية صاعقة ينزلها به، وليس هناك عنابة إلهية خيرة تقدّم حياة صبي صغير من مرض خطير من غير ما سبب اللهم إلا لتبعث به إلى ساحة القتال ليموت ميتة أشنة، فليعني الآلهة إذن بأنفسهم ولنحاول لحن أن نقلدهم من غير ما أن نطلب منهم عوناً<sup>(3)</sup>.

(1) د. أميرة حلمي مطر: المرجع السابق ص 398

(2) د. محمد على أبو ريان: المرجع السابق ص 269

(3) هنري توماس: "أعلام الفلسفة كيف فهمهم" ص 149

أضف إلى ذلك، أن الإله لا يسهر على مجرى الزمان وأنه لا توجد لاعتباة إلهية ولا قدر، ولكن الأشياء جميعاً هي نتاج المصادقة.

وفي النهاية نجد أن كل ما أراد أبيقور توصيله هنا إلى البشر هي أن الآلهة متزهة عن كل الصفات التي الحقت بها، أي أنها ليست آلة حقودة شريرة كما تصوّرها الأساطير والخرافات الشعيبة، بل هي تنعم بالخير المطلق الذي ليس غير الاتراكيبا غير عابثة بما يحدث في العالم وغير مبالية بما يحدث للإنسان أو بما يفعله، وبذلك لا مبرر للخوف من الآلهة ولذا آمن أبيقور بسيادة الإنسان بعقله على هذا العالم فهو ملكه الخاصة به ومن تشيد إبداعه وحده<sup>(1)</sup>.

وبذلك قدم أبيقور خدمة جليلة إلى الإنسانية، بتحريره الجنس البشري من أوهامه ومن الفرع الرهيب من الآلهة<sup>(2)</sup>.

### 3 - الموت .Death

الموت حقيقة لا يمكن تجاهلها ولأنه الواقع الوحيد الذي يمكن اعتباره مصيراً عحوماً لكل كائن حي، وقد بين أبيقور أن خشية الموت هي أصل كل الانفعالات السيئة وكل الرغبات الدنيئة، كالطموح والحسد والبغض وغيرها، معنى أن الخوف من الموت أكثر الأسباب مساهمة في الحلال الأخلاق وفي فساد الحياة الاجتماعية، وقد قام أبيقور بمحاولة تخلص الفكر البشري من الخوف من الموت وذلك بإنكار وجود حياة أخرى تعقب الحياة الدنيا<sup>(3)</sup>.

واجه أبيقور الموت بدون خوف ولا فزع، رغم نفيه لخلود النفس ول يوم الآخرة وهو قد ثبت أن الموت يضع حدأً للحياة، إلا أنه ليس من الضروري أن تنفص فكرة الموت حياتنا وأن تلحق بها القلق والاضطراب، فما الذي ينفع الإنسان من الموت؟ هل هو الموت نفسه من جهة كونه حدث مؤلم، أم هو المصير بعد الموت؟ وهذا المصير هل هو مصير الجسد

<sup>(1)</sup> H. Jones: The Epicurean Tradition, p.43

<sup>(2)</sup> E. Zeller: op.cit, p.238

<sup>(3)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور والرسائل والحكم ص 100

الذي تغادره النفس لتركه فريسة للحيوانات أو لتلتهمه التيران، أم هو مصير النفس والجسد معًا يوم الحساب؟

لقد قام أبيقور بمحاولة من أجل تخلصنا من الخوف من الآخرة ومن الموت معًا بإثباته لالمortal النفس بعد الموت ولفقدنا للإحساس، يقول أبيقور إن الموت لا شيء بالنسبة إلينا لأن ما ينحل يصبح غير قادر على الإحساس، وأن ما لا يمس هو لاشيء بالنسبة إلينا<sup>(1)</sup>.

فالإنسان لا يشعر باللذة أو بالألم إلا من خلال الحواس، ولما كانت النفس عند الموت تفني بفناء الجسد فلن يبقى لدى الإنسان بعد الموت أي إحساس، وبذلك لا يكون لدى الإنسان أي إحساس لا بالعذاب ولا بالنعيم، ومن ثم فعلينا أن نسعى إلى التمتع بالسعادة الكاملة في حياتنا الدنيا، فهي الفرصة الوحيدة التي أماننا، أما الموت فيعني الفناء العام<sup>(2)</sup>.

قال أبيقور تعود على اعتبار الموت لاشيء بالنسبة إلينا، إذ يمكن كل خير وكل شر في الإحساس، والموت هو فقدان الكللي للإحساس، فالموت لا يمت إلينا بصلة، ومعروتنا بذلك تجعلنا نقدر مباحث هذه الحياة القصيرة حق قدرها، فلا نضيغ إليها زماناً لا يحدهدوأنا بقدر ما لمجردنا من الرغبة في الخلود وبذلك لا يمكن لأي شيء في هذه الحياة أن يحدث الربع في النفس التي أدركنا أن الموت لا يبعث على الخوف، إذ عندما تكون فالموت لا يكون وعندما يكون الموت فتحن لا تكون، وعلى هذا فالموت لا يعني الأحياء ولا الأموات، لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين<sup>(3)</sup>.

وعلى ذلك فلا أساس لخوفنا من احتمال التعرض لغضب الآلهة أو احتمال التعرض لعذاب الجحيم بعد الموت، وأن الإنسان ليتمتع بحرية الإرادة، وهو إلى حد ما سيد

(1) Jason L. Saunders: Greek and Roman philosophy after Aristotle, p.53

(2) N.W.Dewitt: Epicuru and his philosophy p.177 and see: Samuel Stuinef: op.cit, p.108

وإيضاً: جيمس ب كارس: الموت والرجوز دراسة لصورات الفناء الإنساني في التراث الديني والفلقى العالمي من 51

(3) Diogenes Leartius: op. cit, x,124-125 and see: Whitany J. oates. The stoic and Epicurean philosophers the Modern Library, Macmillan Publishing company. New York 1974, p.35

نفسه وأنه لن المستحيل علينا الفرار من الموت، لكن الموت إذا ما فهم على وجهه الصحيح تبين أنه ليس من الشر في شيء، ومن ثم يلقى أيقور باللوم بمعاصريه قائلاً إليها الحمقى لم تفزعون ما لا يمكن على الإطلاق أن يمسكم بشيء؟ إذ طالما أنكم على قيد الحياة فالموت بعيد عنكم، وعندما غوتوا فلن تشعروا بشيء، ولن تعرفوا حتى أنكم متى إنكم سوف تكونون في راحة تامة مثلما كنتم قبل أن تولدوا<sup>(1)</sup>.

ويوصي كذلك لوكريتوس الإنسان بأن يتقبل الموت على أنه لا يمثل شيئاً له إلاه لينطق لغوا ذلك الذي يقول أنه يخاف الموت، ليس لأن هذا الأخير سوف يسبب المتألم يأتي، وإنما لأنه يؤلم في تصور حدوثه تصوراً مسبقاً، وذلك لأن من التفاهة أن تشعر بالألم مسبقاً من شيء إذ حدث لك لن يسبب لك المألم<sup>(2)</sup>.

ولنا هنا أن نتساءل هل بإمكان الموت أن يقطع عمرى حياتنا قبل الأوان؟

في الحقيقة لا ينكر أيقور أن الحياة أفضل من الموت وأن كل كائن حي مدفوع بطبيعته إلى البقاء في الوجود قدر الإمكان، ولكن إن لم يكن الموت شرّاً في ذاته فهل يمكن اعتباره شرّاً وأمراً من جهة كونه فقداً للحياة؟ وهل أن الخلود الذي يحبه الإنسان الحرمان من الحياة يمكن أن يحقق السعادة الحقيقية والنعم الأبدى؟

إن خوف الإنسان من الموت قد جعله يرغلب في الخلود ويصوب اهتمامه نحو الأزل والمستقبل متناسياً الأزل الماضي وغير مكترث به، فنحن لا نعي بالزمن الماضي الذي لم نعش ولا نندم على القرون الطويلة التي لم نوجد فيها، ولكننا نرغلب في العيش إلى الأبد ونخشى الرجوع إلى العدم<sup>(3)</sup>.

وفي هذا الصدد يقول لوكريتوس "أنظركم لمن لا نبالي بالدهر الماضي الذي سبق ميلادنا، ذلك الدهر الذي جعلتنا الطبيعة نرى فيه الأزمنة المستقبلية التي ستعقب موتنا، فهل ترى فيه ما يخفىك أو ما يعزنك؟ ألا ترى فيه سكينة تفوق سكينة كل نوم"<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> د. محمود مراد: المرجع السابق ص 398

<sup>(2)</sup> Lucretius: De Rerum Nature, III, V, 830

<sup>(3)</sup> د. جلال الدين سعيد: أيقور الرسائل والحكم ص 102

<sup>(4)</sup> Diogenes Leartius: op.cit, III. vv.985

إن السعادة الأبيقرورية يمكن أن تتحقق في كل لحظة من لحظات الزمن بقطع النظر إمكانية دوامها أو زوالها بزوال الإحساس، وأستشهد أباقور بمثال بسيط عندما قال كما أن الحكيم لا يختار الطعام الأول وإنما الطعام الآخر، فهو كذلك لا يرغب في التمتع بطول العمر، وإنما برغد العيش<sup>(1)</sup>.

إن أباقور لا يخاف الموت ولا يكره به ولكنه لا يرغب في الموت ولا يستيقن من أجله، بل هو حب للحياة وحب للذلة والسعادة، وعبر أباقور عن موقفه من الحياة والموت بقوله إن من يصرح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة وعلى الشيخ أن يتقبل الموت بصدر رحب لامعنى لكلامه، ولا يقل سخفاً ذلك الذي يقول إن الأفضل لا نولد، وإذا ما ولدنا أن نختار بكل سرعة أبواب الماء<sup>(\*)</sup> فإن كان هذا الشخص مقتضاً بما يقول فلماذا لا يغادر الحياة؟ إذ لا يتعذر عليه ذلك إن كانت تلك هي رغبته، أما إذا كان كلامه مجرد مزاح فمزاحه في غير محله<sup>(2)</sup>.

إن ما أراد أباقور توصيله إلى الإنسانية هو "أن يد الموت البيضاء تقودنا بلطف إلى نوم للذيد لا تعكر صفو الأحلام، فما الموت إلا الحراس الحب الذي يوقع الإذن بإطلاق سراحنا من عالم المجانين الذي هو هذا العالم، إلا إن الموت هو الطبيب الرقيق الذي يشفينا من أشد الأمراض فتكاً، أعني به مرض الحياة".<sup>(3)</sup>

لقد دعا أباقور الإنسان إلى أن يستمتع بمحياه الحاضرة، لأن ما بعدها فناء وأن يشارك الذرات رقصانها غير الهادفة عبر لانهائي القضاء.

وأخيراً فهناك خوف ثالث يشير قلق وخوف الإنسان عدا الخوف من الآلة والخوف من الموت وهو الخوف من القدر أي الخوف الذي نشعر به نتيجة لوجود فكرة الترابط الكلى للأشياء، أن هذا الخوف أشد أيضاً من الخوف من الآلة؛ لأن لدينا على الأقل أملاً في الحصول على عطف الآلة بالتمجيد الذي نمجدها به، في حين يستحيل علينا أن نحصل على

<sup>(1)</sup> أباقور، الرسالة إلى منيسي، ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أباقور الرسائل والحكم الفقرة 126  
<sup>(\*)</sup> الماء: عند اليونانيين أي جهنم

<sup>(2)</sup> Diogenes Laertius: Lives of Eminent philosophers x, 127

<sup>(3)</sup> هنري توماس: آعلام الفلسفة كيف فهمهم من 150

عطف القدر، إلا أن علم الطبيعة يخلصنا أيضاً من هذا النوع الثالث من الخوف كما قال لنا لوكربيوس أن الذرات تبدأ بالحرافها حركة تلغى قوانين القدر، حينما تمنع العلة من اتباع العلة إلى ما لا نهاية له، إن تلقائية الذرات هذه هي الينبوع الذي تصدر عنه حرية الإنسان. ويصرح أبيقور ليس لنا أن نخشى القدر لأننا أسياد سلوكنا<sup>(1)</sup>.

### تعقيب:

خالف أبيقور أستاذة ديمقريطس في تفسيره لحركة الذرات مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقة لهذا المذهب الآلي في تفسير الأشياء، فقد قرر أبيقور أن الذرات تتحرك حركة إلى أسفل باستمرار؛ لأن كل ماله نقل يسقط نحو الأسفل وبدلأ من أن يقول إن الأجسام ذات الثقل تسقط إلى المركز قال أنها تسقط إلى أسفل ونسبي في هذا أنه يتحدث عن سقوط الذرات في الخلاء، وفي الخلاء لا يستطيع الإنسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل. ولكن مهما كان التناقض الذي وقع فيه أبيقور، إلا أن الباحث يرى أن مصدر سمو أبيقور الفلسفى أنه قال بالانحراف الذرى، فحررنا بذلك من قيد الضرورة الطبيعية الصارمة وهو فرض له اتساقه التام مع فلسفة أبيقور حيث كان فرض له جدارته الفلسفية التي لم تسقط عنه أبداً، ونشر هنا إلى أن نظرية الكوانتوم Quantum ودفاعها عن اللاحتمية العملية في العصر الحديث، وهدمها للحتمية العلمية الصارمة قد قامت على القول بالانحراف الذرى الأبيقورى القديم.

واعترف فلاسفة العلم في العصر الحديث بفضل الزعامة إلى أبيقور فلم يكن الانحراف الذرى الأبيقورى فرضاً صيبيانياً كما زعم شيشرون، بل لقد أعطانا أبيقور بهذه النظرية فوائد عظيمة كما قال بذلك تلميذه لوكربيوس إذ أقام القانون الأسمى للحياة الذي تدعوه اليوم الحكمة وحرر الحياة الإنسانية من قبضة الحتمية الصارمة والتي من شأنها القضاء

<sup>(1)</sup> شارل فرنز: الفلسفة اليونانية من 208

على كل حرية إنسانية ومنح الإنسان طريقةً مضموناً في تصوره لبلوغ سعادته في هذا العالم،  
هذا بالنسبة لقول أبيقور بالآخراف الذري.

أما بالنسبة للألمة فقد طبق عليها أبيقور مبادئه كما فعل في كل أجزاء نسقه الطبيعي،  
فكان الألمة عنده كائنات مادية ترتكب أجسامها كأي شيء طبيعي من الذرات وإن كانت  
ذراتها أكثر رقة وكيف تميزت الألمة من غيرها من الكائنات الحية بخلودها رغم ماديتها، وهذا  
الخلود تصاحبه صفة جوهرية أخرى هي السعادة التامة التي لا يعكر صفوها أى محاولة  
للاهتمام بالعالم.

ولم تكن علاقة الألمة بالإنسان علاقة عابد يعبود تقويم على الصلاة والتقرب من  
أجل تجنب العقاب، فقد أراد أبيقور تخليص الإنسان من كل المخاوف السيطرة عليه  
وبالأخص الألمة، فقرر أنها لا تثيب الخير ولا تعاقب الشرير، ولذلك كانت العلاقة الوحيدة  
للألمة بالإنسان علاقة أخلاقية يتمثل فيها الإنسان ويتشبه بكل صفات الألمة من أجل تحقيق  
سلامة العقل والنفس.

برغم هذه الإيجابيات إلا أنه يؤخذ على الفلسفة الأبيقورية أنها فلسفة شأنها شأن  
كل فلسفات العصر الملنيستى فلسفة إنسانية حيث جعلت السلبية والخلو من المهموم  
والمخاوف مثل الإنسان الأعلى في الحياة لتحقيق السعادة.

وهنا يرى الباحث أن هذه الفلسفة تعد فلسفة لطيفة تناسب ملجاً يأوي المسنين،  
ولكنها لا تناسب الحياة العلمية التي تفرض على الناس أن يستغلوا وأن يتعاونوا في سبيل  
تحقيق النجاح، وقد وقف الناس جميعاً ذلك الموقف الأناني، موقف المتبعدين المايد؛  
الموقف الذي يدعوا له أبيقور في الأخلاق لو حدث ذلك لوقف العالم عن الحركة.  
وبالرغم من هذا الموقف السلبي إلا أن الباحث يعود ويبرر ذلك من قبل الأبيقورية  
بسبب ما كانوا يعانونه من الأضطرابات والأزمات الاجتماعية والسياسية والفلسفية، حيث  
ساد الاستبداد السياسي وأصبح الفرد متزوجاً عن غيره.

وأخيراً. لا يملك الباحث إلا أن يصادق على تمجيد لوكريتوس لأستاذه أبيقور بأنه قدم خدمة جليلة إلى الإنسانية بتحريره الجنس البشري من أوهامه ومن الفزع الرهيب من الآلهة.

وكذلك يتفق مع شيشرون في قوله "لقد نجانا أبيقور من كل هذه المخاوف واقتادنا إلى الحرية، فلن نخاف بعد ذلك من أولئك الذين أدركنا يقيناً أن لهم لا يصيّبهم ولا يسبّبون هموماً لغيرهم".

## **الفصل الرابع**

# **الأخلاق والسياسة عند الأبيقوريين**



## الفصل الرابع

### الأخلاق والسياسة عند الأبيقوريين

تمهيد:

إن الأخلاق الأبيقورية هي نتاج كل ما سبق من آراء أبيقورية، فبعد أن أوضحت لنا نظرية المعرفة الأبيقورية الطرق التي تستطيع بواسطتها معرفة الحقيقة الواقعية الحقة؛ وبعد أن خلصتنا الطبيعتين من كل خوف من الموت أو رهبة من الآلهة، جاء دور الأخلاق لترشدنا إلى الخير الأسمى الذي يسعى إليه كل إنسان في كل لحظة من حياته.

ولشن اتفق كل الفلاسفة على أن الغاية القصوى التي يسعى إليها كل إنسان هي الخير الذي يحقق السعادة، فهم لم يحددوا دوماً طبيعة هذا الخير ولم يجمعوا اجعماً نهائياً على سبل الفوز بالسعادة. ولعل أبيقور قد حاد أكثر من غيره عن الطرق المعروفة عندما عرف الخير بالللذة، ولما حصر السعادة في التمتع بملذات الدنيا؛ ويتصبح بذلك بعد ذلك أبيقور عن الأخلاق المثالية الأفلاطونية الداعية إلى هجر ملذات الدنيا الزائفة والتخلص من أهواء الجسم ورغباته.

إذا كان الجسم عند أفلاطون قبراً ينبغي على النفس أن تعجل بالخلاص منه بإماتة شهواته ورغباته؛ فالجسم في اعتقاد أبيقور هو ما يسمح للنفس بأن تنعم بالإثراكسبا التي لا تتحقق بمعزل عنه بل هو أساسها وشرطها الضروري، وليس التفلسف أن تتعلم الموت بقدر ما هو أن تتعلم الحياة. ولللة هي المبدأ الأول والأساسي الذي يسمح باستمرار الحياة والمثابرة على الوجود؛ لذلك قال أبيقور: أن المبدأ الأول والأخير لكل سلوك ولكل خير هو اللذة<sup>(١)</sup>. لقد كان موقف الأبيقورية من القورينيائية<sup>(٢)</sup> شبيهاً ب موقف الرواقية من الكلبية؛ هو

<sup>(١)</sup> A.A long: The Hellenistic Philosophers. Vol 1, p.114

<sup>(٢)</sup> القورينيائية: نسبة إلى مدينة قورينا إحدى مدن برقة الحالية التي كانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة، وهي الآن قرية صغيرة بالجماهيرية الليبية تسمى شحات. انظر:

موقف إحياء للتراث القديم ويعثه في صورة جديدة؛ إذ أقام الأبيقوريون الأخلاق على وجдан اللذة كما فعل أسلافهم من القورينائية.

### أولاً: الأخلاق لدى الأبيقورية.

قال أبيقور مع سلفه أرستبوس<sup>(١)</sup> أن اللذة هي الخير الأسمى والألم هو الشر الأقصى، وليس للفضيلة قيمة في ذاتها ولكن قيمتها تستمد من اللذات التي تفترن بها، ولكن أبيقور عدل مدلول اللذة وجعله أرحب وأنبل مما كان عليه سلفه أرستبوس. إلا أنه من الممكن أن نجد بذور القول باللذة عند السفسطائيين فقد رأوا أن الإنسان مقاييس كل شيء ويجيب أن ترد جميع القيم المعروفة إلى قضايا فردية تقوم على الإحساس وحده لأنها هو العامل المشترك بين الناس جميعاً، أما العقل فلا يمكن الاعتماد على أحکامه لأنها تتناقض أليس يحدث أن هواء معيناً يرتعش منه شخص ولا يرتعش منه شخص آخر، فهل في حكم العقل أن الهواء بارد وغير بارد في الوقت نفسه؟ وهكذا انتهوا إلى أن الإحساس هو المصدر الصادق للمعرفة، وعن طريق الإحساس تنشأ اللذات فهي الغاية<sup>(٢)</sup>.

لقد رسم أبيقور في صورة شيطان الفسق والفحجور، وأصبحت الصفة أبيقوري مرادفة لصفات "جسدي" و"ذاعر" و"خليل" حتى أن آباء الكنيسة الأوائل حكموا على فلسفة أبيقور بأنها دعوة إلى زريبة الخنازير، وعند الأتقياء من السابقين لم يكن من يتبع مذهب أبيقور سوى ملحد ومهرج<sup>(٣)</sup>.

إن تأثير فلسفة أبيقور يمكن الحكم عليه من خلالحقيقة أن اللغة الإنجليزية ما زالت تحتوي على الكلمة أبيقور Epicurus والتي تتجه عن وجهة نظر أبيقور مثلها في ذلك مثل

<sup>(١)</sup> أرستبوس: مؤسس المدرسة القورينائية من قوريناء، ولد عام 435 ق.م. و جاء إلى آثينا عام 416 ق.م. وعاد إلى قوريناء حيث أسس مدرسته هناك عام 399 ق.م. وفي عام 356 ق.م. عاد إلى آثينا مرة أخرى إلى آثينا وهناك توفي عام 350 ق.م. وقد فقدت آثاره كلها ويعزى إليه نحو مئس وعشرين محاورة.

<sup>(٢)</sup> انظر: د. عادل العوا: المذاهب الأخلاقية عرض وتقديج ١ ص 136

<sup>(٣)</sup> د. ماهر كامل وآخر: مبادئ الأخلاقى، مكتبة الأنجلو المصرية ط ١ القاهرة 1958 ص 88

<sup>(2)</sup> هنري توماس: أعلام الفلسفة كيف فقههم ص 153

عديد من الكلمات، وعلى الرغم من أن المعاني التي نفهمها من كلمة أبىقور كما هي مستخدمة الآن لا تمثل بشكل دقيق غط الفلسفة الذي كان يؤمن به أبىقور نفسه، والشخص الأبىقورى يوصف الآن بأنه شخص منهمك في التلذذ بالطعام والشراب وكشخص سعادته الرئيسية تمثل في الاستمتاع بالأطعمة الفاخرة وأنواع الخمور النادرة، غير أن أبىقور نفسه عانى لسنوات عديدة من أمراض معوية، ولم يكن أبداً شخصاً متلذذاً بالطعام والشراب كما يقصد بهذه الكلمات بمعناها المعاصر<sup>(١)</sup>.

في الواقع يصعب علينا أن نفهم تفكير أبىقور فهماً صحيحاً دون تحديد لمعنى اللذة عنده ودون مقارنته بمفهوم اللذة عند القوريناثيين، حيث يوجد تناقض واضح بين اطروحات أبىقور فنجد بعض النصوص مثلاً تتوه باللذة الجسدية لدرجة تقاد تكون معها أنها دعوة إلى الفسق كالقول بأن: مبدأ كل خير وأساسه اللذة البطن، أو قول أبىقور بأنه لن يستطيع تصور الخير لو استثنى ملذات الدوق وملذات الجوع وملذات البصر وكل الحواس الأخرى التي يمتاز بها الإنسان، أو كذلك قوله بأنه لو كانت مصادر اللذة تسمع بتخلص من كل جانبي دون أن يخالط بها الألم ولا الحسنة اللذين يمثلان الشر الحقيقي<sup>(٢)</sup>.

إلا أنها تجد بعض النصوص الأخرى تعارض النصوص السابقة مثل زعم أبىقور أكثر من مرة قليلاً من الخبز والماء يسمح له بمنافسة الآلة في غبطتها، أو قوله عندما تقول أن اللذة هي غايتها القصوى، فإننا لا نعني بذلك اللذات الخاصة بالفساق أو اللذات المتعلقة بالملحة الجسدية، كما دهب بعضهمظن؛ نظراً لجهلهم للذهبنا، أو لعدم موافقتهم عليه أو لتأويلهم الخطأ لهم؛ بل اللذة التي تقصدناها هي التي تميز بانعدام الألم في الجسم والاضطراب في النفس<sup>(٣)</sup>.

(١) Richard H. Popkin: Philosophy Made simple. p.22

(٢) Jason L. Sounders: Greek and Roman Philosophy after Aristotle, p.54

(٣) Diogenes Leartius: Lives of Eminent Philosophers, x. 131

لكي نفهم الفلسفة الأبيقورية فهماً صحيحاً يجدر بنا أن نعرض لفهم الللة عند السابقين على الأبيقوريين لنرى مدى تأثير الأبيقوريون بمفهوم الللة عند السابقين عليهم.

فقد انطلق أرستيبوس من المبدأ السقراطي القائل بأن السعادة هدف الحياة البشرية، ووضع الأسس النظرية الأولى لمذهب الللة، فقال أن السعادة هي الللة والللة جيدة بذاتها، فهي الخير الأقصى. وقد عرف أرستيبوس الللة بقوله الللة حركة ناعمة خفيفة تلامس اللحم دون أن تتعب الجسم فهي كالنسيم الخفيف الذي يداعب صفحة الماء، في حين أن الألم حركة عنيفة وشبيهة بهبوب العاصفة وبهيجان الماء<sup>(1)</sup>.

وفي فيليبيوس قال أفلاطون أن القورينائيين وقد قالوا مع هيراقليطس بأن كل شيء في العالم في تغير مستمر، لم يقبلوا بالطبع حالة ثالثة وهي انتفاء الحركة أو المدودة، أي حالة ثبات وسكون لا يشعر فيها المرء لا بالللة ولا بالألم؛ لذلك يعتبر القورينائيون أن الللة التي يتحدث عنها أبيقور لللة إنسان نائم وليس لللة من لم يزل يقطنها وشاعراً بما توصله إليه حواسه من إحساسات ناعمة ولطيفة.

نفي أرستيبوس وجود الماضي والمستقبل ما دام الأول لم يعد بعد والثاني ليس بعد، ولبيت بناءً على ذلك أن المتعة الحاضرة هي وحدتها الجديرة بالاهتمام، وأن الحكيم الحق لا يعبأ بالأمس ولا بالغد، بقدر ما ينعم بما توفر له اللحظة الحاضرة من ملذات ومنت.

أما عن أفلاطون فقد استمر كالقورينائيين ملخصاً للمذهب الهيراقليطي حيث استبعد القول بوجود حالة متوسطة بين الللة والألم مثل حالة الإنسان الذي لا يشعر بالعطش ولا بالجوع فلا يأكل ولا يشرب<sup>(2)</sup>. وأورد أفلاطون بعض الحجج على ذلك ك قوله مثلاً: بأن وجود حالة وسط بين الللة والألم لا يجعلنا نفهم كيف يمكن لهذه الحالة أن تتحول إلى شعور بالللة أو بالألم، ثم أن الإحساس بالللة عندما يزول الألم والإحساس بالألم، عندما تزول الللة إحساسان يقومان على شعور وهمي؛ لأننا من جهة نظر بوجود حالة وسط بين الللة والألم لا هي الللة ولا هي الألم، أي الانتقال من حالة الألم إلى حالة السكون أو بأن زوال

<sup>(1)</sup> د. عادل العوا: المراجع السابقة 1 من 36

<sup>(2)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسائيل والحكم من 116

اللذة أي الانتقال من اللذة إلى السكون مؤلم ومحزن. وعلى ذلك لا يمكن القول بوجود حالة وسط بين اللذة والألم؛ لأنه لا يمكن لما ليس هذا أو ذاك أن يصبح هذا أو ذاك<sup>(1)</sup>.

قال أفلاطون: "عندما ينتقل الناس من الألم إلى الحالة الوسط ويجزمون أنهم بلغوا ذروة اللذة فهم على خطأ إذ أنهم يقابلون الألم بغياب الألم، نظراً لجهلهم للذلة، وهم في ذلك يشبهون أولئك الذين يقابلون بين الأسود والرمادي نظراً لجهلهم للأبيض"<sup>(2)</sup>. فاللذة الحقيقة عند أفلاطون يجب أن تكون حالة موجبة ولا يمكن أن تكون حالة سلب ونفي.

أما عن نظرية أرسطو في اللذة فيبدو أنها متعارضة مع نظرية أفلاطون، إل أن أرسسطو أدخل تعديل في مسألة اللذة حيث رأى أن اللذة ليست حركة ولا تغيراً، وإنما هي حالة ثابتة ومحدة؛ هي نوع من الوجود الموجب الثابت<sup>(3)</sup>. وباختصار ليست اللذة في إتباعها والسعى وراءها وإنما هي في تقليلها والتعمق بها.

لم يتردد أرسطو في أن ينسب اللذة إلى الإله نفسه وبذلك فإن أرسطو هو الوحيدة الذي نسب اللذة إلى الإله، ويتضح من هذا أن الأخلاق عند أرسطو أخلاق لذية عقلية لأنها لا توجد فضيلة بدون لذة والاختلاف بين أبيقور وأرسطو هو أن اللذة لدى أرسطو ليست الخير الأعظم وإنما هي خير يضاف إلى خير آخر.

وبعد أن عرضت هنا بإيجاز لنظرية اللذة عند كل من أرسطوس القورنيري وأفلاطون وأرسطو انتقل الآن لتفصيل نظرية أبيقور في اللذة.

أقر أبيقور اللذة حيث رأى أن الإنسان كالحيوان يطلبان بطبيعة الحال اللذة ويتحاشيان الألم منذ ساعة الميلاد بميل طبيعي<sup>(4)</sup>. وللذة الحقيقة عند أبيقور هي اللذة الجسمية، بل لا وجود إلا لنوع واحد من اللذة هي اللذة الجسمية.

(1) أفلاطون: الجمهورية، نقلها إلى الإنجليزية بنجامين جويت، ترجمة د. فؤاد زكريا، راجحها على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1986، 585 ب

(2) نفس المصدر: 585 ب

(3) د. ماهر كامل: المرجع السابق ص 93

(4) Frank Thilly: A history of Philosophy, p. 127<sup>4</sup>

وإيضاً: د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة، 1960، ص 116

وقد رأى أبيقور أن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول المواقف لطبيعتنا، وأنها القاعدة التي ننطلق منها لتحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنبه، وهي المرجع الذي نلجم إلية كلما اختننا الإحساس معياراً للخير الحاصل لنا<sup>(1)</sup>.

فالسعي وراء اللذة سعي طبيعي لا عقلي، وعلى ذلك لا موجب لتأنيب من يرحب في اللذة؛ إذ بأي حق ستونبه ونوجنه وبناء على أي مبدأ سنعيب عليه رغبته؟

إن كان ذلك بحق العقل وبحق الفضيلة التي ينص عليها فذلك غير حقيقي لأن العقل لا دخل له في النزوع الطبيعي إلى اللذة، وكما قال أبيقور أن الإنسان يتوجه نحو اللذة قبل حصول أي فساد لطبيعته، فالطبيعة هي ذاتها التي تحكم من خلاله بصفاتها وكماها<sup>(2)</sup>. وبذلك ما دام الخير هو ما يطابق الطبيعة والشر هو ما ينافيها، فاللذة خير؛ بل هي الخير الأسمى إذ هي الغاية القصوى والمشتركة بين كل الكائنات الحية باختلاف أنواعها، واللذة هي الخير الحقيقي.

وأن العقل يقتضيها ولا يعارضها إذ العقل ليس مناقضاً للطبيعة؛ فالإنسان الذي يفكر ويتعقل الأشياء هو عينه الذي يحس الأشياء، وفي الحقيقة أن التفكير يتولد عن الإحساس بحيث تنجم فكرة اللذة والألم عن الإحساس باللذة والألم؛ بل يمكن القول إننا نفكر لأننا نحس ونشعر ولأننا نتلذذ ونتأمل، وقال قيرو في هذا الصدد بقدر ما كان سocrates وأفلاطون وأرسطو يحيطون من شأن الإحساس بالمقارنة مع العقل بقدر ما كان أبيقور يحيط من قدر العقل بالمقارنة مع الإحساس، وطالما واكبا تطور النسق الأبيقوري إلا ورأينا يقلص من دور العقل، فالعقل والعلم في حاجة إلى التبرير، يتبيّن أنهما يقودان إلى اللذة وينبغي على العقل المتولد عن الحواس أن يكون في خدمتها<sup>(3)</sup>.

كل لذة إذن هي لذة فيزيائية أي طبيعية، هي انطلاق الإنسان من الطبيعة وإيابه إليها وليست اللذات الروحية إلا تنويعات من هذه اللذة الطبيعية؛ وبذلك يمكننا القول إن

<sup>(1)</sup> Julian Maries: History of Philosophy, Dover publications, Newyork, 1966, p. 95  
and See: J.v, Luce: an introduction of Greek Philosophy, p. 145

<sup>(2)</sup> د. جلال الدين سعيد: أبيقور أرسال الحكم من 112

<sup>(3)</sup> نفس المصدر من 113

اللذات جيئاً حتى لذات النفس تبقى دائماً جسمية، فلذات النفس مشروطة براحة الجسم بل هي راحة الجسم عينها، والله الأبيقرورية عبارة عن توازن بين مختلف أعضاء الجسم الحي وختلف وظائفه، ذلك التوازن الذي يعبر عن صحة الجسم وسلامته وعن انعدام الشعور بالألم؛ فاللهة التي يتحدث عنها أبيقروري تقضي إذن غياب الألم، إذ أكد أبيقروري على أن ما يقصده باللهة ليس تلك اللهة الخاصة بالفاسق والمهكمين، بقدر ما هي اللهة المتمثلة في غياب الألم.

إن اللهة التي يتحدث عنها أبيقروري هي للده طبيعية تضعنا في انسجام مع الطبيعة وخذا الأمر هو القاعدة الذهبية للأبيقروريين.

إن أبيقروري لا يقصد باللهة ما يقصد القورينانيون مجرد اللهة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية؛ فاللهة الحقيقة عند أرسطو هي كل لذة آنية وكل متعة لا تتعدي اللحظة الحاضرة؛ لأن الحاضر وحده هو الحقيقة الواقعية وأن المستقبل هو الغيب الذي هو غير معروف ولا سلطان له عليه... فلتتمتع إذن بالحاضر، دونما التفكير في المستقبل على حد قول أرسطو، إذ الخير الأسمى هو اللذات الجزئية والمتعددة وكل لذة غاية في حد ذاتها بغض النظر عن اللذات الأخرى.

إن أبيقروري قصد اللهة التي تدوم حياة كاملة، حياة سعيدة؛ ومن ثم لا نسمح لأنفسنا بأن تكون سجناً أية لذة أو رغبة جزئية، علينا أن تكون مستعدين لتحمل الألم من أجل اللهة قادمة أكبر، ويعجب أن تجعل اللهة الإنسان حراً وسيد نفسه<sup>(1)</sup>.

كذلك أعلى أبيقروري من قيمة اللذات الروحية، فعنده أسمى اللذات هي اللذات الروحية أي المعرفة والذكاء وغيرها من الأشياء التي تحرر النفس من الحقد والخوف وتساعد على هدوء النفس والخلو من الألم<sup>(2)</sup>.

فاللذات الروحية أكثر أهمية بكثير من لذات الجسم، فالجسم لا يشعر باللهة والألم إلا عندما يدومان، والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة والعقل هو الذي يتذكر ويتبأ وأكثر

(1) Julian Maries: op. cit, p. 96  
(2) Frank Thilly: op. cit, p. 129

اللذات والألام قوة هي تلك الخاصة بالذكر والترفع واللذة الطبيعية هي لذة خاصة بالجسد لأنّ فقط، لكن توقع ألم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة؛ لأن لذات الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة<sup>(1)</sup>.

وأكيد أيقور على أن لذائذ العقل تميّز عن لذائذ الجسم بأنها تكمن من أن ندرب أنفسنا على التفكير في اللذة أكثر من التفكير في الألم، وهذا نكون أكثر سيطرة على زمام الذائذ العقلية منا على زمام اللذائذ الجسدية<sup>(2)</sup>.

كما خالف أيقور أرسطو في معرفة ما الأسوأ هل آلام البدن أم آلام النفس؟ كان أرسطو قد رأى أن آلام البدن أسوأ من آلام النفس، وقد دلل على ذلك بانيا نعاقب المجرمين عقاباً بدنياً، وخلافاً لذلك كان أيقور يؤكد أن آلام النفس أسوأ وأشد من آلام البدن، كان يقول إن البدن لا يتم إلا في اللحظة التي يمس فيها الألم بالذات، ييد أن النفس تظل تعذب بذكرى الماضي وبالخوف من المستقبل، وكذلك كان أيقور يقول إن لذات النفس أكبر من لذات البدن؛ وذلك لأن النفس تشمل عدا اللحظة الحاضرة، ذكرى اللذة الماضية وتوقع اللذة المقبلة، في حين أن لذة البدن محصورة في حدود اللحظة الحاضرة<sup>(3)</sup>. يقول أيقور أن الحكيم يحيا حياة الآلة بين الناس، إذ أن الكائن الذي لا يشعر أبداً بأي اضطراب، والذي يحيا في وسط الخيرات الباقيه هو كائن زالت نقاط التشابه بينه وبين животان الفاني<sup>(4)</sup>.

هذا رأى أيقور أن الحكيم يجب أن يتطلع إلى السعادة المتصلة والطمأنينة الدائمة، وإذا كان أرسطو قد أشفق من التقييد بالمستقبل وطالب بالتحرر من عبوديته، فإن أيقور رأى أن التحرر من المستقبل عبودية للحاضر<sup>(5)</sup>.

(1) رولتر سينس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 291

(2) رسيل: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 1 الفلسفة القديمة ص 388

(3) شارل فرنر: الفلسفة اليونانية ص 212

(4)

(5)

(3)

(5)

(4) Diogenes Leartius: op. cit. x.136

د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ص 131

وازن أبيقور بين اللذات حيث فرق بين نوعين منها: اللذات الفاعلة واللذات القابلة أي اللذات الحركية واللذات السكونية، يقول أبيقور أنت إنسان أي حيوان ذكي عاقل؛ فاستخدم هذا العقل الذي يميزك عن الحيوان في طلب اللذة و المفاضلة بين اللذات<sup>(1)</sup>. فاللذة الحركية تتالف من بلوغ غاية مشودة على أن تكون الرغبة السابقة بلوغ الغاية مصحوبة بالألم، أما اللذة السكونية فتكون في حالة التوازن التي تنتج عن حالة ما تتعلق به الرغبة لوعاً من وجوده<sup>(2)</sup>.

أما ما من شأنه الحركة فهو كل ما تعودنا على تسميته لذة مثل الأكل والشرب والتسلل...الخ. وأما ما من شأنه السكون والطمأنينة فهو من نوع آخر.. هو انعدام الألم، وانعدام الألم تمنع ولدًا فإن من يعيش معزول عن الآلام يعيش في متنة عظيمة. وهذا ما كتبه أبيقور إلى تلميذه ميناسيوس، قال أليس من الحق أن الهدف لكل أعمالنا إنما هو الهروب من الألم والقلق حتى إذا ما وصلنا إلى ذلك تخلص الإنسان من كل بواعث الاضطراب تخلصاً تاماً<sup>(3)</sup>.

إن اللذة الرئيسية عند أبيقور هي اللذة الساكنة وهي قائمة على خلو النفس من الاضطراب وعلى خلو البدن من الألم؛ لأن أبيقور يتصور اللذة على أنها حالة سكون لا تعب عن شيء آخر غير الخلود من الاضطراب والخلود من الألم، فاللذة عند أبيقور تعبر عن صحة البدن وطمأنينة النفس، فاللذة الساكنة عند أبيقور حالة وسط لا يشعر فيها الإنسان بأي إحساس، بل اللذة الساكنة في رأيه هي الحالة النهائية التي يمكن بلوغها عندما يزول الألم.

وقد ميز شيشرون بين ثلاث حالات للذة والألم؛ مثل ألم الظمآن الذي ليس لديه ماء، وحالة انعدام الألم أو اللذة الساكنة مثل حالة من لا يشعر بالعطش ولا يشرب، وحالة اللذة المتحركة مثل حالة من يشعر بالعطش ويشرب.

(1) د. محمد يوسف موسى: تاريخ الأخلاق، مطبعة أمين عبد الرحمن، ط 2، القاهرة 1943 ص 107

(2) رصل: المرجع السابق ص 388

(3) اندريه كرسون: المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ترجمة د. عبد الحليم حمود، أ. أبو بكر ذكري، دار الكتب الحديثة ط 2 القاهرة 1948 ص 71

اتهم شيشرون أبىقور بأنه خلط بين الحالتين الثانية والثالثة وأشار إليهما بنفس عبارة اللذة؛ وذلك لكي يرضي نزاعتين أو اتجاهين عند الناس.

أولاً: عي اللذة.

ثانياً: أنصار الأخلاق السامية.

وفي الواقع أن شيشرون قد أساء فهم أبىقور؛ لأن أبىقور لم يخلط قط بين اللذة الساكنة واللذة المتحركة، كما أنه رفض أن تكون اللذة الحقيقة اللذة المتحركة، فاللذة المتحركة ليست خالصة تماماً من الألم وهي لذة مقتنة بحركة الجسم الذي يعمل على استرجاع توازنه المفقود معنى أنه أثناء الشعور بهذا النوع من اللذة وأنباء استرجاع الجسم لتوازنه لم يزل هذا الجسم فاقداً نسبياً للتوازن الذي هو بصدده استرداده، وبالتالي فهو لم يتخلص نهائياً من نسبة الألم التي لم تزل عالقة به، وعندما يرجع الجسم إلى توازنه الطبيعي يكون الألم قد زال نهائياً، فيحصل الشعور باللذة الحقيقة وهي اللذة الساكنة التي لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، ولقد أحسن أفلاطون التعبير عن هذه الفكرة الأبيقورية بقوله أ القليل من الأبيض الناصع أبيض وأجل وأصدق من الكثير من الأبيض المخلوط<sup>(١)</sup>.

فاللذة الحقيقة ليست إذن كما قابلاً للزيادة اللامحدودة بقدر ما هي كيف قابل لأن تزداد نقاوته؛ لذلك اعتبر أبىقور اللذة خيراً في حد ذاتها، ورأى أنها لا تصبح شراً إلا بالنظر إلى الألم الذي يضاف إليها.

إن اللذة الوحيدة بل والحقيقة التي يعترف بها أرستوس هي اللذة الحاضرة التي نعم بها الآن؛ وبذلك تصبح اللذة التي يتحدث عنها أرستوس هي شبح اللذة؛ بل لا وجود لها أصلاً لأنها تنتهي حين تبدأ، وبذلك لا بد للذة أن تدوم في الزمن لكي نشعر بوجودها.

إن اللذة عند أبىقور لا تتحصر في الزمن الحاضر ولا تبقى سجينة اللحظة المعاشرة؛ بل هي الغاية القصوى والخير الأسمى الذي ينشده الفيلسوف. وليس السعادة غير هذه

(١) د. جلال الدين سعيد: أبىقور الرسائل والحكم ص 117

الغاية، أي أن السعادة هي اللذة ولكنها ليست اللذة الحاضرة وإنما اللذة هي التي تدوم وتتواصل حاضراً ومستقبلاً.

أما اللذة القورينائية فقد قالت بتنوعها، كما أنها استبعدت بعد الزمانى الذي رأت فيه قياداً للسلوك وكيناً للرغبات والحرمان من متع الدنيا. ويتصف هذا من قول أرستوس إن الغاية تختلف عن السعادة؛ لأن الغاية هي اللذة الجزئية الحاضرة في حين أن السعادة حصيلة الجمع بين اللذات الحاضرة والماضية والمستقبلة، واللذة الجزئية فضيلة بذاتها في حين أن السعادة ليست فضيلة بذاتها وإنما باللذات الجزئية التي تكونها.

## 2 - مراتب الرغبات:

أقام أبيقرور تصنيفاً للرغبات ثلاثة الجوانب، وهو تصنيف في غاية الأهمية لأنه يمكن من تحديد معنى ومدى مذهبه الطبيعي. من الرغبات رغبات طبيعية وضرورية، وأخرى طبيعية غير ضرورية، وثالثة غير طبيعية وغير ضرورية<sup>(1)</sup>.

### 1 - الرغبات الطبيعية والضرورية.

وهي الرغبات التي يتحتم على الإنسان أن يتحققها وإلا تعرض للمرض أو الموت، ومثال ذلك إرضاء الجوع بالخبز والعطش بالماء، ولا بد من تلبية هذه الرغبات باعتدال، ولم يدخل أبيقرور جهداً ليوضح أن للغنى المواقف للطبيعة حدود ويسهل تحصيله، ولكن الفنى الذي تتخيله الظنون الباطلة لا حدود له وبصعب تحصيله؛ مثل هذا الزهد يجعلنا أمثال الآلهة ويطالب أبيقرور البدن باللحاح الا يموت جوحاً أو عطشاً أو برداً ومن يؤمن بهذه الحاجات ويؤمن أن يكون في مأمن منها في المستقبل يمكنه أن يضارع زيوس في غبطته<sup>(2)</sup>.

ورأى أبيقرور أن العيش البسيط يكفل الصحة الجيدة، ويضمن اللذة الكبرى ويخفظ الجسد كما يحفظ الروح من الاضطراب، ويؤكّد ذلك قول أبيقرور فإذا قلنا إن اللذة هي

<sup>(1)</sup> Samuel Stumpf: Philosophy, History and Problems, p.108 and see: W. Windel Band: A history of Philosophy, trans by, Jams. H. Tufts. the Macmillan Company. London. 1923. p. 166

<sup>(2)</sup> جان بران: الفلسفة الأبيقرورية ص 109

أعظم خير، فلستنا نقصد بذلك لذات الرجل الفاجر الداعر، أو اللذات التي تقع في مجال المتعة الجسمية؛ ولكننا نقصد تحرر الجسم من الألم والروح من الانزعاج، ذلك أن الشراب والمرح الدائمين أو الاستمتاع بصحة النساء أو ولائم الأطعمة الغالية ليست هي التي تجعل الحياة سارة لذذة؛ بل الذي يجعلها كذلك هو التفكير المادئ الرزين الذي ينشأ عن أسباب اختيار هذا الشيء وتجنب ذلك، والذي يطرد الأفكار الباطلة التي ينشأ عنها معظم ما يزعج النفس من اضطراب<sup>(1)</sup>. ويضيف أبيقور قائلاً: ابتهج باللذة الجنسية وأنا أتفقدى بالخبز والماء وأزدرى اللذات لا لذاتها وإنما من أجل الآلام التي ترتب عليها.

### 3 - الرغبات الطبيعية غير الضرورية:

وهي الرغبات التي لا يموت الإنسان إذا امتنع عن إرضائها وتلبيتها، وإن كانت تتصدر في الواقع عن غرائز قوية: مثالها الرغبة الجنسية وحب تنويع الأطعمة، وما ينشأ عن عواطف الأسرة والزواج والحب، إن هذه الرغبات طبيعية لأنها توجد عند الحيوانات غير أن من شأن الحكيم أن يترفع عنها فيمتنع عن إفساح المجال أمام فرص تسبب له القلق والألم<sup>(2)</sup>.

### 4 - الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية:

وهي الرغبات التي تنمو بتأثير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان، أو لسبب حرصه على أن ينال إعجاب الآخرين، أو لسبب حاجته إلى الشهرة؛ مثال ذلك حب المال والسيطرة والمجده والسياسة وإصلاح الدولة والناس.

يقول أبيقور الأفضل لك أن تعيش خلواً من الاضطراب وأن تفترش حصيراً، من أن تعيش مضطرباً وأنت تتنعم في سرير من ذهب وتنعم بمائدة فاخرة<sup>(3)</sup>.

إن من واجب الحكيم أن يجانب هذه الرغبات ويتمنع عن اللذات الناتجة عنها، عليه أن يذكر أن الثروة الحقيقة هي إفناء الجشع الجسدي والمعنوي، يقول أبيقور لقد نشأت

(1) ول دبورانت: قصة الخمار، م 4 ج 8، ص 172

(2) د. عادل العوا: الملامب الأخلاقية عرض ونقد، ج 1 من 155

(3) جان بران: المرجع السابق ص 110

سعادتي الكبري من اجتنابي الاهتمام بأمور الدولة ومشاغلها وانصرافي عن نوال إعجاب الجمهور، إن الجمهور لا يجد ما أعلم، وأنا أحيل ما يجد الجمهور. ومن هنا فقد أكد أبيقور أنه يجب أن نلزم أنفسنا بما هو مرتبط بال النوع الأول من هذه اللذات فقط وتجنب النوع الأخير منها؛ وذلك لأن رغبات النوع الأول بسيطة ويمكن إشباعها بسهولة، أما رغبات النوع الثالث فهي تبعد الفرد عن التزامه بالزهد والتكشف في الحياة ومن هنا يجب اجتنابها<sup>(1)</sup>.

لقد كان أبيقور يحيل حياة زهد وبساطة إلى أبعد ما يمكن، كما أنه ألم نفسه بالقناعة في كافة شئون الحياة، وأكد على التحرر من قيود العالم الخارجي وظاهرة الخداعة من أجل تحرير نفسه وتحديد رغباته؛ فهو لم يطالب بإخاد الرغبات واستبعاد الشهوات ولكنه نادى بالألا نصبح عيبياً لها وأن نتبعها وتبعها بالقدر الذي لا يجلب لنا المألا<sup>(2)</sup>. أكد أبيقور أن اللذة تقاس بما يترتب عليها من نتائج، فقد يكون للذة في بعض الأحيان عواقب لا تكون جيئها خيراً بدليل أن الشره في الطعام مثلاً يصيب صاحبه بسوء الهضم واعتلال الصحة، كما أن الإفراط في الشهوة وفي اللذات الأخرى قد يؤدي إلى عواقب وخيمة. إذن فمن الواجب علينا اجتناب اللذات التي تغير آلاماً بوصفها وسائل غير حقيقة للسعادة؛ كذلك ينبغي تعديل الألم باللذة وقبول الآلام التي تحلى لذات أعظم ما دامت عواقب الألم ليست في جميع الأحيان شرآ<sup>(3)</sup>. يقول أبيقور لا تتردد في أن تقبل الألم الذي ينجيك من الم أعظم منه أو يضمن لك لذة أكبر منه<sup>(4)</sup>.

عارض أبيقور الانغماس في لذة الجسد بإفراط إن لحظة من اللذة قد تؤدي إلى الشقاء مدى الحياة. إن ما نادى به أبيقور زوال الألم وإقامة دعائم الحياة السعيدة، فحاله هادئ من السعادة المتصلة أكثر أهمية من إثارة صاحبة لسرات وفتية<sup>(5)</sup>.

(1) A.H. Armstrong: An introduction to Ancient philosophy, p. 137

(2) E. Zeller: Out lines of History of Greek philosophy, p. 239

(3) C.F. Hartmann: Ethics, English trans by. S.Coit, Macmillan. London 1958, Vol, 1Ch1x, p. 132

(4) Whitney J. Oates: The Stoic and Epicurean philosophers, the Modern Library, p 5

(5) هنري توماس: المراجع السابقة ص 154

والواقع أن اللذة قد تكون شرًا كما يكون في الألم خير، إن الجراح يوم مؤقتاً المريض ليشفيه من داء أشد وبألا وأكثر إيلاماً؛ بل ليقنه من الموت في بعض الأحوال. وربما أعقبت اللذة الشديدة الناجمة عن إرضاء شهوة قوية من غير رؤية ولا تبصر المأمور، ورأى أبيقور أنه يجب أن نعامل كل الألم باحترار، فالألم الذي يضفينا أشد الضنى لا يدوم إلا وقتاً قصيراً، والألم الذي يتمكن من جسمنا مدة طويلة لا يحدث إلا غمّاً طفيفاً. يقول أبيقور طيلة أيام مرضي لم تكن أحاديثي تتناول آلامي الجسدية فقط، وكانت أتابع مع تلاميذي دراسة المسائل الطبيعية التي كانت تشغلي سابقأً، ودأبت على النقطة الخاصة التالية، كيف يستطيع الذكاء مع تحمله صدمات هذه الحركات التي تهيج الجسد أن يحافظ على ذاته خلواً من الاضطراب مع سهرة في الوقت ذاته على خيره الخاص به؟ قال أبيقور لم يكن أعتبر اهتماماً إلى غطرسة الأطباء بقدرتهم المزعومة وجرت حياتي سعيدة ووقة ولتكن هذه الأفكار عينها أفكارك أنت في المرض إذا مرضت أو في كل الظروف الأخرى<sup>(١)</sup>.

أضف إلى ذلك أن أبيقور يحافظ على تفاؤله حتى عندما يتكلم عن الألم لأن الألم لا يستمر في الجسم طويلاً فالألم الحاد يدوم وقتاً قصيراً، والألم الذي يمكن تحمله رغم أنه يتتجاوز لذة الجسم فهو يدوم أيامًا معدودة، أما الأمراض المزمنة فهي تسمح للجسم بالشعور باللذة أكثر من الألم<sup>(٢)</sup>.

أرجع أبيقور الألم إلى نقص في الحكم الذي لم يمكننا من اجتناب الظروف التي قادتنا إليه، فالإنسان لا يفعل الشر عامداً مختاراً لا أحد يختار الشر عن تفكير، ولكن عن الخداع به، لأنه يظهر لنا متخدناً مظهر الخير، ونحن نقع في فخه عندما يغيب عن بالنا الشر الأكبر الذي ينبع عنه<sup>(٣)</sup>.

وصفة القول أن جميع أفعالنا تستهدف أن تبعد عنا الألم والخوف، وعندما نبلغ ذلك تهدأ عاصفة الروح وينقطع احتياج الكائن الحي إلى أن يتوجه نحو شيء ينقصه، أو أن

<sup>(١)</sup> جان بران: المرجع السابق ص 107

<sup>(2)</sup> Diogenes Leartius: Lives of Eminent philosophers, x, 140

<sup>(3)</sup> Jansen L.Sounders: op. cit, p. 55

يبحث عن شيء آخر ليكمل خير نفسه وخير جسده، وإننا نشعر بال الحاجة إلى اللذة عندما يشعرون فقدانها بالألم، فإذا ما انقطع الألم انقطعت الحاجة إلى اللذة.  
وبذلك فقد أكد أبيقور على أن التعلق والتفكير عنصران ضروريان لموازنة السعادة ضد الألم<sup>(1)</sup>.

بالفلسفة الأبيقورية ينال الحكيم اللذة الإيجابية بعد مرحلة تنتهي تستهدف انقطاع الألم وهذه الفلسفة تدعو إلى الاعتقاد بأن الإنسان سيد نفسه، وأنه حر يتمتع بهدوء باطني وسلام داخلي؛ لأنه لا يخشى الموت ولا يخاف الألم ولا يرهب التدخل الإلهي، بل يعرف أن في نفسه كفاية حقيقة، وعندما يكتفي الإنسان ذاته يتوصل إلى امتلاك خير أعظم هو الحرية.  
وهكذا نادي أبيقور بنوع جديد من الابتهاج... ابتهاج عقل لا يقدر صفوه شيء وهو يراقب عن بعد متابع العالم وأوضطابه، وما لا شك فيه أن حياتنا إن هي إلا هبة ميريرة إلى درجة أنها ندخلها ولخرج منها ونحن نصرخ من الألم، ومع ذلك فقي وسعنا أن نحول حتى لأننا إلى مصدر للذلة؛ لأنه من أعظم اللذات أن تتخلص من الألم<sup>(2)</sup>.

وأخيراً يمكن تلخيص ما انتهت إليه الأخلاق عند أبيقور في القواعد الأربع التالية:

- .1 الأخذ باللذة التي لا يعقبها أي الألم.
- .2 تجنب الألم الذي لا يجلب أي لذة.
- .3 تجنب اللذة التي تحررك من لذة أكبر منها أو التي تسبب لك لذة أكبر.
- .4 أقبل الألم الذي يخلصك من الم أشد أو الذي يجعل لك لذة أكبر.

هذا هو دواء الاتراكسيا Atraxia قدمه أبيقور إلى الذين حطمهم الصراع من أجل الحياة ف usurpated life فحصر المحتل في الحضارة وتساقطت القيم وانهارت الأخلاق.

<sup>(1)</sup> Fuller: A history of philosophy, p. 238

<sup>(2)</sup> هنري توماس: أعلام الفلسفة كيف تفهمهم من 154

## 5- الحكمة:

سعت الفلسفة الأبيقرورية بمحاجتها الثلاثة إلى تحقيق الأمور التالية:

1. إزالة الخوف من نفوس البشر كالخوف من الآلة أو الخوف من الموت.
2. سهولة تحصيل الخير وسهولة تحمل الألم.

فمثلاً يخلصنا الطب من ألم الجسم، كذلك يجب أن تخلصنا الفلسفة من ألم النفس؛ فكما أن الدواء الذي لا يطرد من البدن الأمراض لا ينفع شيئاً، كذلك أيضاً فلسفة لا تطرد من النفس الشهوات لا تنفع شيئاً<sup>(1)</sup>.

ميز أبيقرور الحكم عن الفلسفة ورأى أن الحكم مبدأ الخيرات جيئاً، بل أنها أعظم الخيرات على الإطلاق، ولذا فإنها أثمن من الفلسفة لأنها أساس سائر الفضائل، لأنه من المعتذر أن يكون الإنسان سعيداً إذا لم يكن حكيناً وشريفاً وعادلاً، وأن من الحال أن يكون المرء حكيناً وشريفاً وعادلاً من غير أن يكون سعيداً، وما الفضائل في الواقع إلا شيء واحد مع الحياة السعيدة التي لا تفصل عنها<sup>(2)</sup>.

إن دور الفلسفة لا ينحصر في معرفة ولا ينحصر أيضاً في فعل إيمان عقيم، يجب أن لا نكتفي بامتهان الفلسفة، بل أن نتفلسف حقيقة، لأن ما نحن بحاجة إليه ليس ظاهر الصحة؛ بل الصحة الحقيقية وبأكثر دقة يجب الشفاء من أمراض النفس.

وقد أوضح أبيقرور أن الفلسفة سبيل الحكم وأنها ميسورة لكل إنسان في كل سن يقول: ينبغي على الإنسان إلا يتزدد في الإقبال على الفلسفة عندما يكون شاباً، والا يسام على المثابرة على دراستها عندما يكونشيخاً، لأن أحداً لا يستطيع أن يزعم أنه جد صغير السن، أو أنه جد متقدم في العمر من أجل اكتساب صحة الروح وأن من يدعى أن ساعة التفلسف لم تحن بعد أو أنها مضت وأنقضت أشبه من يقول أن الساعة لم تحن بعد ليكون

(1) جيمس ب.كارس: الموت والوجود، دراسة لصورات الفتاء الإنساني في التراث الديني والفلسفي العالمي ص 51  
وانظر أيضاً:

Alfred Weber: History of philosophy, p. 102

(2) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى المؤطرين ويرقلس من 169

سعياً أو أنها مرت وزالت؛ ولذا يجب على الشاب كما يجب على الشيخ أن يدرس الفلسفة؛ الشيخ يشعر بالتجدد إذ يتذكر الخبرات التي منع إياها في الماضي، والشاب رغم حداثة سنّه يقف من المستقبل موقفاً لا يقاوم، شجاعاً عن موقف الرجل المحنّى.<sup>(١)</sup>

فالفلسفة في نظر أبيقور الوسيلة الوحيدة المضمونة لبلوغ السعادة؛ فكما كتب أفلاطون على مدخل أكاديميته لا تزال الفلسفة إلا بالرياضيات فقد كتب أبيقور على بوابة حديقته أيها الزائر ستكون هنا سعيداً لأن السعادة هي الخير الأعظم؛ إذ الفلسفة تعلمنا كف تكون سعداء وهذه لا تقتضي، منطقاً ولا رياضيات<sup>(2)</sup>.

الحكيم الأبيقورى مثال الصدق والإخلاص والفلاح، إنه مجسّد المحب على الأرض؛ لأنّه يحاكي في عالمه الأكمل في عالمها ويسلّك اللذة الفاضلة، ذلك أنه يؤمن بأنّ من شروط الغيضة الأرضية أن يمارس الإنسان النضاقاً، على اختلافها.

إن من سمات الحكيم أن يحاول العيش مستوراً وكأنه يتوارى الناس كي لا يكون له أعداء، لقد قدم لنا ديوجين لايرتيوس صورة مفصلة عن الحكيم الأبيقروري في النص التالي:  
 تتأتى مصالب البشر من البغضاء والخذلان أو الاحتقار، أمور يتمناه الحكيم عنها بالعقل، فمن بلغ الحكمة لا يمكنه أن يفارقها قط، فالحكيم سعيد حتى وهو يعاني التعذيب، والحكيم يحجم عن أن تكون له مع امرأة علاقات غير مشروعة ويتجنب معاقبة عبيده ويرثى حال أصحاب المناصب، كذلك يجب على الحكيم الابتعاد في الحب ولا يهتم بقربه فليس الحب هبة الآلهة وليس البلاغة الجميلة ضرورية وليس العلاقات الجنسية مفيدة طلاقا<sup>(3)</sup>.

وبذلك فالحكيم كائن حر انبعق من كل أفكار الضرورة والقدر الصارم وتمرر من الآخرين، فهو بلا سيد ويكتفي نفسه ببنفسه ويمتلك الاكتفاء الذاتي.

<sup>(1)</sup> Diogenes Laertius: Lives of Eminent philosophers. x. 22

<sup>(2)</sup> د. أحمد صالح، في فلسفة الحضارة، ج ١، ص 198.

انظر أيضاً: باه، بیانی: آنقدر، ص 15.

<sup>(3)</sup> Diogenes Laertius: op. cit. x. 118.

والاكتفاء الذاتي هو قدرة الحكيم على الا يتضرر من الآلة أو من البشر الآخرين ما يضمه عقله في متناوله، وبهذا يعيش الحكيم كإله بين البشر، وعندما يظهر الحكيم من الرغبات الباطلة ويخلص من المخاوف الخرافية ينعم بالسکينة الاتراكسيَاً بانعدام الاضطراب وليس للحظ عليه تأثير لأنه يعيش وفقاً لإرشاد العقل في وفاق مع الطبيعة.

فالفلسفة مهمتها أن تزود صاحبها بطمأنينة النفس وهدوء العقل وتحرره من المخاوف يجب أن تكون خادماً للفلسفة لتحصل على الحرية الصحيحة، فالفلسفة هي نوع من اكتشاف الإنسان ليتبع الحرية داخله<sup>(١)</sup>.

#### 6- الحرية:

قامت الحرية الأبيقورية على محاربة الختمية الطبيعية والختمية المنطقية والختمية الأخلاقية، حيث هاجم أبيقور كافة صور الختمية وناصر القول بتمتع الإنسان بحرية اختيار أفعاله.

رفض أبيقور رفضاً قاطعاً رأى ديفريطس الأبديري وزينون الرواقي القائل بأن كل الأشياء تتغابب في الطبيعة وفقاً لختمية مطلقة، حيث سيجد الإنسان نفسه في حالة مهينة من العجز والضعف إزاء آلة جباره تسن حكمها بدون قيد ولا شرط، أو إزاء قوانين ضرورية رسمتها الطبيعة منذ الأزل.

وقد كتب أبيقور يقول من هو الأعلى في الحكم على مثل هذا الإنسان؟ القدر الذي يقدمه البعض حاكماً على كل الأشياء، إنه يوضح باحتقار مؤكداً أن الضرورة تحطم المسئولية<sup>(2)</sup>.

رفض أبيقور الختمية الطبيعية المادية بكل صورها، حيث أعلن في رسالته إلى تلميذه مينيكوس رفضه الشديد لهذه الختمية بقوله من الأفضل لي أن أتبع الأساطير التي تقال عن الآلة من أن أكون عبداً للقدر الخاص بالفلاسفة الطبيعيين، ذلك أن الأسطورة تجعلنا نفقد

<sup>(1)</sup> ول ديورانت: المراجع السابق ص 171

<sup>(2)</sup> د. ماهر كامل وآخر: مبادئ الأخلاق ص 43

الأمل في إمكانية استعطاف الآلة بإجلالنا لها في حين أن القدر يتصف بالختمة المطلقة التي تثير فيها اليأس<sup>(١)</sup>.

ورغم إيمان أبيقور بذرية دمقريطس وقوله بالنزعة المادية، إلا أنه أجرى تعديلات كثيرة على مذهب دمقريطس ليتوافق مع القول بالحرية الإنسانية، حيث رأى أبيقور أن هذه الحتمية تهدم هدماً تاماً كل القيم الأخلاقية وغيرها من الوسائل المعيارية التقويمية للسلوك في الحياة.

لقد انتهج أبيقور نزعة مادية فردية عقلية في مقابل مادية دمقريطس الحسية الإلهية لكي يفسح المجال للقول بالحرية الإنسانية، بينما تفرق مادية دمقريطس الفرد في البناء الكلي للذرات وتعمله خاصماً لحركة الذرات الضرورية الحتمية، تؤكد مادية أبيقور على الاستقلالية التامة للفرد، وعلى أنه موجود مادي واقعي حر ومسنون ع أفعاله؛ ومن ثم سعى أبيقور إلى إقصاء كل تدخل خارجي في مجرب الحياة الإنسانية لكي يحافظ على سلامة وهدوء العقل الإنساني.

وقد استطاع أبيقور بإدخال فكرة الانحراف الذري أن يحرر الإنسان من قبضة الضرورة الآلية، فذرات العقل الإنساني تتحرف تلقائياً فتقدم على فعل شيء معين أو عدمه وفقاً لما يروم لها وهذا هو فعل الإرادة فيما ظن أبيقور.

وقد عبر لوكرتيوس عن هذه القدرة الباطنية وعن الإرادة الحرة التي بها مختار سلوكتنا وتنصدى للعوامل الخارجية عندما قال على الرغم من القوة الخارجية التي تحثنا على السير رغم أنفنا وتدفعنا إلى ذلك وتجبرنا إلى التهور، لا تلحظون مع ذلك أن شيئاً ما يوجد بداخلكنا، وأن هذا الشيء قادر على التصدي لهذه القوة وعلى الوقوف حاجزاً أمامها، إن جسمنا المدفوع أولاً إلى الأمام يتباطأ سيره ويتراجع إلى الوراء إلى أن يلازم السكون<sup>(٢)</sup>.

وبهذا كسر أبيقور مقررات القدر بواسطة مقررات الطبيعة؛ إذ اعتبر قوانين الذرات وحركتها حيوة تلقائية، ولم يكتف أبيقور بإقصاء كل الضغوط والقوى الخارجية عن

(١) أبيقور: الرسالة إلى منبي الفقرة 139 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد أبيقور الرسائل والحكم، وانظر أيضاً:

A.A. Long: The Hellenistic philosophers Vol. p.102  
(2) Lucretius: De Reann Nature, II ,V.269

حركة ذرات العقل الإنساني الحرة؛ بل وأبعد عنها أيضاً كل ضرورة داخلية في الإنسان نفسه، إذ لا تتحكم في العقل الضرورة الباطنية<sup>(1)</sup>.

لقد آمن أبيقور بأن الموجودات البشرية قوى فاعلة أخلاقية مستقلة، وأن معتقداتهم ورغباتهم وأهدافهم نابعة من عقلهم الخاص، وإنما كانوا مسؤولين عن خطئهم ومحاسبيه عليها أخلاقياً وقانونياً<sup>(2)</sup>.

وعلى نفس الأساس الأخلاقي السابق الذي استند إليه أبيقور في هدم الختبة الطبيعية المادية، يستند إليه أيضاً في هدم حتمية الرواقيين اللاهوتية، فقد رفض أبيقور فكرة القدر عند الرواقي والي ترى أن القدر هو العقل الكلبي من حيث أنه علة عامة لجميع الموجودات من حيث أنه يحدث التسلسل في العلل الخاصة الجزئية<sup>(3)</sup>.

فالإرادة عند أبيقور حرية تماماً من تأثير القدر؛ إذ أن الإيمان بوجود قانون القدر الصارم سوف يلغى تماماً احتمالية الاستدلال العقلي، بل ويلغي تماماً دور العقل، وتؤدي هذه الختبة كل فعل إلى الآلة الجامدة<sup>(4)</sup>.

ورأى أبيقور أن جبرية الرواقيين تناقض نفسها بنفسها، إذ بينما ترد كل شيء إلى المادة وتلتقي العقل، نراها تتجه إلى إقامة الدليل العقلي على صحتها، إذ لو كانت الحالات العقلية مجرد ظواهر مصاحبة فحسب للأحداث المادية فقط، فلن يكون لها تأثير عملي على العالم وتفقد المعتقدات فاعليتها وقوتها العلية<sup>(5)</sup>.

وكذلك لا يعترف أبيقور بالخطمية المنطقية التي تقوم عند الرواقيين على البديهيّة الآتية: من بين قضيّتين متناقضتين إحداهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة، وبتطبّيقهم لهذه البديهيّة على المسائل المتعلقة بالأحداث المستقبلة، أقرّ فلاسفة الرواق بضرورة حدوث أصح النقيضين مستقبلاً وعدم حدوث الآخر بحيث يكون حدوث أحدهما صادقاً بالضرورة

(1) J.M Rist: Epicurus, p. 92

(2) Ph. Mitsis: Epicurus Ethical Theory, Cornell University press Ithaca, 1988, p. 131

(3)

د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ص 168

(4)

د. محمد مراد: مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية ص 394

(5) Ph. Mitsis: op.cit , p. 152

وعدم حدوثه كاذباً بالضرورة، وحدوث الآخر كاذباً بالضرورة وعدم حدوثه صادقاً بالضرورة.

أما أبيقور فقد رأى خلافاً لذلك أن القضيتيين المتناقضتين حول حدوث مستقبل لا تتصف أي واحدة منها بالصدق؛ إذ لو كانت إحداهما صادقة بالضرورة في المستقبل لكان الحدث المستقبل محدداً قبل أن يكون ولا تفت حرية الإرادة والاختيار، فالصادق حقاً هو الواقع حقاً، أي ما حدث فعلاً<sup>(1)</sup>.

يعنى المستقل إذن من هذا المنظور الأبيقوري مستقل تماماً عن الخاتمة المطلقة التي ي يريد رجال الدين والرواقيون الذين ساروا على دربهم إخضاعه لها.

ولقد ميز أبيقور بين الصدفة والحرية لما بين في رسالته إلى مينيكوس أن الضرورة التي جعل منها بعضهم سيدة على كل الأشياء يمكن ردها إلى الصدفة وبنسبة أخرى إلى قدرنا الشخصية، حيث أن الصدفة ليست عند أبيقور غياباً كلياً للأسباب؛ إذ لا شيء يوجد بدون علة ولا شيء يولد من لا شيء، فالصدفة هي التحوير الذي تظهر لنا به الأشياء، رغم أن الأشياء التي تحدث صدفة إنما تحدث في أزمنة وفي أماكن معددة، وعلى ذلك فإن ما يحدث دون إمكانية التنبؤ به إنما هو نتاج علة خفية مستترة خلف الصدفة وهذه العلة في نهاية التحليل الحركة التلقائية الخاصة بالذرات؛ بحيث لا تundo أن تكون الصدفة ذلك المظاهر الخارجي الذي تجلّى لنا به تلك التلقائية البدائية للوجود الذري.

لقد آمن أبيقور بأن ليس للحظ ولا الصدفة السلطان الذي يظنه العامة أنه هما، يقول متودورس Metrodrus أيها الحظ لقد أخذت استعدادي لك وسددت في وجهك كل منفذ ولن تقيد أنفسنا لك ونسلم قيادتها لك ولا لأي مصادفة على الإطلاق<sup>(2)</sup>. غير أنه لا مجال للمقارنة بين الصدفة والحظ والقدر المفترض الذي لا قدرة لنا عليه؛ لأن الصدفة متغيرة ومتحركة، ولكن أفضل شيء يمكن أن يعتمد عليه الإنسان هو ذاته، لأنه

(1) د. جلال الدين سعيد: أباقور الرسائل والحكم، ص 132

(2) N.W. Dewitt: Epicurus and his philosophy, p. 177

لا يمكنه أن يستمد القوى الالزمة للتصدي للظروف الطارئة ولمقاومة الأسباب الخارجية إلا من ذاته معتبراً بذلك عن قدرته الباطنية وعن إرادته الحرة.

فليست كل أفعالنا محتمة علينا كما زعم أنصار الحتمية، وإنما هناك طائفة من الأفعال لا تكون محتمة علينا بالضرورة الطبيعية ولا بالمصادفة وإنما تكون نابعة منا نحن ونحن الذين تكون قادرین على السيطرة عليها وليس علل خارجية<sup>(1)</sup>.

تisks أيقرر ببدأ حرية الإرادة الإنسانية ضد تدخل أي علل خارجية طبيعية أو إلهية، وقصر الفعل البشري على علة العقل الإنساني وحده، ونظر أيقرر إلى العقل على أنه طرق النجاة للخروج بالإنسان من الحتمية المضدية إلى الشلل ومن دائرة الأقدار، فلا يتوجه الإنسان في كل أفعاله إلا وفقاً لما عليه إرادته الحرة<sup>(2)</sup>.

نظر أيقرر إلى العقل الإنساني على أنه أساس التكليف والذي تقوم عليه المسئولة الإنسانية عن الفعال، حيث وحد أيقرر بين الأفعال المسئولة وبين الأفعال العقلانية، فنحن نكون مسئولين عن أفعالنا بقدر ما تكون هذه الأفعال تحت سيطرتنا وتحكمها العقلي وبالتالي أكد أيقرر على أننا نوضع موضع المدح أو الذم فحسب بقدر ما تكون قادرین على تشكيل استجابة للبراهين العقلية<sup>(3)</sup>.

وقد عبر لوكربيوس عن ذلك بقوله إن الفعل الحر يؤكد العقل ذاته فيه، فالعقل هو الذي يقرر الإقدام على الفعل أو الامتناع عنه حسب تكوينه الذري؛ ومن ثم فإن القرار الذي يكون مقدورنا ونحن مسئولون عنه هو القرار النابع من ذاتنا<sup>(4)</sup>.

وبذلك استطاع أيقرر هدم حتمية ديمقريطس الذرية، وكذا هدم القدر الرواقي وأثبت أن الإنسان حر ومسئول عن أفعاله، وذلك بإدخاله فكرة الاحرف المفاجع الذي تتبع منه التلقائية الموجودة في العالم الخارجي والإرادة الحرة في داخل الإنسان.

(1) J.M. Rist: op. cit, p. 98

(2) N.W. Dewitt, op. cit, p. 175

(3) Ph. Mitsis, op. cit, p. 134

(4) J.M. Rist: op. cit, p. 95

لقد نظر أبيقور إلى السعادة ليست على أنها هبة تأتينا من الآلهة ولا على أنها توفرها لنا الظروف الخارجية الطبيعية أو الاجتماعية، بل آمن بضرورة أن نعتمد على أنفسنا للوصول إليها، وبإمكان إرادتنا الحرة أن تجعل من المأساة حدثاً سعيداً لنا لو أحسنا تطبيق مبدأ الاكتفاء الذاتي<sup>(١)</sup>.

إن الاكتفاء الذاتي الذي نادى به أبيقور لم يكن العيش على التسول كما كان يعني عند الكلبية، وإنما كان يعني القناعة بالقليل عندما لا تكون لدينا وفرة، وقد طبق أبيقور هذا المبدأ على نفسه أثناء حصار أثينا على يد ديميروتس Demetrius حيث ذاق مرارة الجوع والعطش ونجح في الإبقاء على حياة تلاميذه وأصدقائه وذلك بتوزيع البقول عليهم<sup>(٢)</sup>.

وبذلك فالاكتفاء الذاتي هو أعظم لذة يمكن أن ينعم بها الإنسان، والحكمة هي الوسيلة التي تسمح بالفوز بهذه اللذة، والحكمة ليس لها قيمة في ذاتها وإنما بالنظر إلى ما تتحققه من لذة، فالحكمة ليست كما يرى الرواقيون الغاية القصوى والمهدى الأسمى المنشود وهي ليست في حد ذاتها فضيلة وإنما الحكمة وسيلة للفوز بالفضيلة، وما الفضيلة إلا اللذة والسعادة، وعليه لا يرغب أحد في فضيلة من الفضائل إلا بقدر ما توفره له هذه الفضيلة من لذة ومتعة، والفضيلة هي السبيل لتحقيق اللذة والسعادة.

وتعتبر كل عاولة لنفصل الفضيلة واللذة عاولة فاشلة، إذ هي مجرد الفضيلة من عتها الحقيقي، وقد عبر أبيقور عن ذلك بقوله لا يمكن العيش بلذة بدون العيش حسب العقل الشرف والعدالة، ولا العيش بعقل وشرف وعدالة دون العيش بلذة، من لا يملأ إحدى هذه الفضائل؛ مثلاً العيش بتفكير، بل والعيش بشرف وعدالة من المستحيل عليه العيش بلذة<sup>(٣)</sup>.

فحق لتلميذه لوكريتوس أن يتدحّه بقوله إن أبيقور قد طهر قلوب البشر من المفاسد التي تدمر الحياة بالقول بالحد الطبيعي من الشهوة والخوف، وأوضاع الخير الأسمى

<sup>(١)</sup> N.W. Dewitt, op. cit, p. 176

<sup>(٢)</sup> Ibid, p. 192

<sup>(٣)</sup> أبيقور: الحكم الفائيكانية رقم 31 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور أرسائل والحكم

وأقصر الطرق المؤدية إليه، ونادى بأن معكم المصالح عبث لا طائل وراءها وهذا يوضح أن أبيقور كان يغري تعليم البشر كيف يصلون إلى حياة حررة وفاصلة<sup>(1)</sup>. فالغاية إذن هي السعادة واللذة، ولذلك يجب أن نبحث عن الفضائل التي تسمح بتحقيقها وأن نرغب فيها، ومن أهم هذه الفضائل في نظر أبيقور الصداقة، الشجاعة، العدل، الرهد.

#### - الصداقة:

تلعب الصداقة الأبيقورية دوراً جوهرياً في الأخلاق الأبيقورية، ف أبيقور لم يتزدد في أن يعلن أنه من كل ما يمكن أن توفره لنا الحكمة لتأمين سعادة الحياة، أن اكتساب الصداقة هو أكثر الأشياء ثمناً. وقال عنها أنها سر مقدس تشرف كل صداقات إنسانية وتضفي اللحظات الأكثر ظلمة في الحياة<sup>(2)</sup>.

ذهب أبيقور إلى أن الصداقة يستحيل أن تنفصل عن اللذة، ولذلك وجب غرس بذورها في التفوس؛ لأنها بغير صداقة يتذرع العيش الآمن الحالى من الخوف كما يتذرع علينا العيش اللذيد<sup>(3)</sup>.

كان أبيقور نفسه أبسط الناس فوجة من الخبز والشعير كانت كافية لسد رمقه لو أنه تناولها في حضرة أحد الأصدقاء فإذا كان من المهم أن تعرف ماذا تأكل وتشرب، فإنه من الأهم أن تعرف مع من تأكل<sup>(4)</sup>.

والصداقة مفيدة من جهة كونها تسمح بالتعاون والتضامن من أجل مقاومة التكبات والمصائب، يقول أبيقور المعرفة التي تجعلنا نصمد بشجاعة أمام المخاطر وتعلمنا أنها مخاطر

<sup>(1)</sup> Lucretius: op. cit, VI , 24

<sup>(2)</sup> بيار بوبانس: أبيقورس من 92

<sup>(3)</sup> Cyrail Baily: The Greek atomists and Epicurus, p. 517 And See: J.M. Rist: op. cit , p. 133

<sup>(4)</sup> هنري توماس: المرجع السابق من 154

زائلة ولا تدوم طويلاً، هي ذاتها التي تعلمنا أيضاً أن الصداقة أفضل ضمان للأمن في أوضاعنا هذه العابرة<sup>(1)</sup>.

غير أن أبيقر قد أعتقد أن هذه الصداقة لا تقوم إلا على المنفعة المتبادلة ومع ذلك فهو يقول إن الحكيم قد يضحي بحياته في ظرف ما من أجل صديق<sup>(2)</sup>.

كما اعتقد أن الصداقة هي العلاقة الاجتماعية الوحيدة ذات القيمة عند الحكيم وفيها تكمن سعادة الأفراد وتصل إلى أوج عظمتها، فهي خير كاف للحياة الآمنة السعيدة وهي أعظم الخيرات التي تقدمها الحكمة لسعادة حياتنا كلها فاكتساب الأصدقاء هي أهم الوسائل التي تقودها الحكمة لضمان الحياة السعيدة.

ومن أجل القضاء على علاقة المنفعة التي تبدأ بها كل صداقة يقول أبيقر نحن لسنا في حاجة إلى مساعدة أصدقائنا لنا بقدر ما أنتا في حاجة إلى التأكد من مساعدتهم لنا وقت الحاجة<sup>(3)</sup>.

ويجب أن نفرق هنا بين الصداقة عند أبيقر والتي تقوم على اللذة والمنفعة، وبين الصداقة الحقة عند أرسطو وهي الصداقة التي تقوم بين الأفراد المتساوين في الفضيلة الذين يجمعهم الحب، يعكس الصداقة المزيفة كما رأها أرسطو والتي تقوم على المنفعة واللذة، وهي صداقة سرعان ما تزول بزوال أسباب وجودها.

ويرى أبيقر أن الصداقة تشرط التزاهة والحب والعطف كي تكون دائماً مصدراً لللذة والسعادة، بحيث تتمتع بمعنٍ أصدقائنا كما لو كانت متعنا الخاصة، ولحزن حزنهم كما لو كانوا مكابحهم، فالحكيم الأبيقرى يكن لأصدقائه نفس المشاعر التي يكنها لنفسه، إن الشيخ إذا نسي الخير الذي قمّع به مع أصدقائه أصبح أشبه بالوليد، أما الشيخ المتذكر للخير فإنه حقاً سعيداً وإن لم يأنه لا يندم ولا يحزن، بل يصبر على فقد أعز أصدقائه أنفسهم لأنه يذكر دائماً السعادة التي حظي بها في صحبتهم.

(1) د. جلال الدين سعيد: أبيقر الرسائل والحكم ص 138 وانظر أيضاً:

Copleston: A history of philosophy, p. 406

(2) Gordon H. Clark: A history of philosophy The Lest to Dewey, Houghton Mifflin Company Boston, USA, p. 153

(3) أبيقر: الحكم الفاتيكانية رقم 34 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقر الرسائل والحكم

كان أبىقور يمتاز بقدرته الفائقة على صنع الصداقات فلنهم بأعظم النعم كافة ولنجعل منها ديناً لنا، فالصداقة شيءٌ لذيد وجيل، إن التعاطف الذي يصاحب الصداقة الحقّ هو الموهبة الوحيدة المؤكدة التي غلوكها في هذا العالٰ ذي القيم المشكوك فيها، وإذا كانت متابع الحياة توفق بيننا وبين الموت فإن مباحث الصداقة توفق بيننا وبين الحياة<sup>(1)</sup>.

وأخيراً يستطيع الإنسان في نظر أبىقور أن يتخلص من المخاوف الناجمة عن المجتمع لا بشـر العدالة كما اعتقاد أفلاطون، بل بعد الصداقات بينهم، فإذا كان أفلاطون قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس العدالة كي يضمن سعادة الإنسان، فإن أبىقور قد سعى إلى إعادة بناء المجتمع على أساس الصداقة لضمان تلك السعادة<sup>(2)</sup>.

فالصداقة إذن تقوى الشعور الشجاعة وتساعد على مقاومة الألم وازدراء الموت وهي تتطلب الحد من الرغبات الأنانية والتزام العدل والعدالة كي يتم التعايش بين الأصدقاء الذين يساعدون بعضهم البعض على الاكتفاء بالذات معاً.

#### ب- الشجاعة:

رغم أن الشجاعة كانت تحتل صدارة الفضائل في العصر اليوناني القديم؛ فإن الأبيقوريين لم يذكروها إلا نادراً، برغم أن الشجاعة تخلص الإنسان من كل خوف ورهبة مما جعل فلورطخوس يعيّب عليهم عدم اهتمامهم بها وبالأعمال العسكرية الجيدة، ولعل ما عابه فلورطخوس وغيره يمكن تفسيره بالتصور الأبيقوري للشجاعة وهو تصور يستبعد الإقدام على المخاطر ومحرص على تجنبها قدر الإمكان ليس خوفاً وجيناً، وإنما لأن الشجاعة تكمن في الفكر المتعقل الذي يحاول القضاء على كل مصادر الخوف الباطلة، فالشجاعة في اعتقاد أبىقور ليست ثمرة الصدقة ولا هي طبيعة في الإنسان وإنما هي نتاج للمعرفة العقلية والمصلحة الحقيقة التي يبحث عنها كل إنسان<sup>(3)</sup>.

ومعنى هذا أن الشجاعة الحقيقة في نظر أبىقور تقوم على التقياس والتعقل والبصر وليس على التهور، والحكيم لا أحد يفوقه في الشجاعة؛ لأن لا أحد أقل منه خوفاً ورعباً،

<sup>(1)</sup> هنري توماس ودانلي توماس: المذكرون من سقراط إلى سارتر ص 65.

<sup>(2)</sup> د. كريم متى: نسادة الأبيقورية الموسوعة الفلسفية العربية م. الأول ص 33.

<sup>(3)</sup> Diogenes Leartius: Lives of Eminent philosophers, x, 120

فهو لا يخشى الآلة التي لا دور لها في هذا العالم، كما أنه لا يخشى الأدرين ما دام الموت هو أقصى ما يمكن أن يخشاه؛ لا يخيفه ولا يحدث في نفسه القلق والاضطراب، أما الألم الشديد الذي يتعدى على كل إنسان مقاومته فالحكيم الأبيقورى لا يخشاه أيضاً رغم النواح والأنين الذي يمكن أن يصدر عنه<sup>(1)</sup>.

يسعى الحكيم الأبيقورى إذن إلى المحافظة على توازنه أمام تقلبات الدهر وإلى تخلص نفسه من كل الأضطرابات التي يمكن أن تلحق به وعلى رأسها الأضطراب الناجع عن الخوف، إن السعادة في النهاية تنحدر إلى الطمأنينة السلبية ولكنكي تتحقق هذه الطمأنينة لابد من خلو النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر الأضطراب، والشجاعة هي الفضيلة التي تحقق لنا هذا الخلو من الخوف، حيث أنها تجعلنا نتحمل المأيا حاضراً جلباً لمسرات ومنافع أعلى في المستقبل<sup>(2)</sup>. وبذلك يتضح أن الشجاعة هي مبدأ السعادة وقادتها الأساسية.

#### ج - العدل:

أكد أبيقور أن من أهم الوسائل المؤدية لبلوغ السعادة هو الالتزام بمبدأ العدالة التي أكد أن قوامها هو أن يسلك الإنسان سلوكاً لا يترتب عليه موقف يدعو إلى خوفه من كراهية الناس له<sup>(3)</sup>.

فالعدل ليس خيراً في حد ذاته والظلم ليس شراً في حد ذاته وإنما بالنظر إلى النتائج الحسنة أو السيئة التي يمكن أن تترتب عنهم.

وتقوم القوانين على تعاقد أساسه المصلحة العامة، كما يجد كل فرد في هذا التعاقد مصلحته الخاصة، معنى أن أساس العدل هو التواضع على الا يسيء أحد لغيره وعلى التعايش في السلم بحيث كل من يفرق هذا التعاقد ويضر بمصالح الآخرين يكون عرضه للمحاكمة والقصاص.

<sup>(1)</sup> Ibid, x. 118

د. عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني ص 92

<sup>(3)</sup> Fuller: A History of philosophy, p. 232

<sup>(2)</sup>

فالعدالة هي في الأصل تعاقد قائم على المنفعة والحكم يرعى العدالة ليضمن السلامة والطمأنينة التي هي خيرة الأعظم<sup>(1)</sup>.

والعدالة يجب أن يحترم المرأة على تحقيقها سواء بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى الآخرين؛ لأنه عن طريق العدالة يستطيع المرأة أن يظل آمناً، آمناً من اتهام الآخرين له وأمناً كذلك من عذاب الضمير، فالعدالة واجبة إذن لكي يتحقق هذا المدح الأخلاقي النفسي الذي ينشده الحكم الأبيقورى<sup>(2)</sup>.

#### - 8 - الزهد:

ترجع جذور نزعة الزهد إلى التصور الأفلاطونى للوجود، بمعنى أن الأفلاطونية كانت الأرض الخصبة التي ترعرعت فيها نزعة الزهد لاسيما بما روجته هذه الفلسفة من أفكار مميزة بين الجسد والنفس ومقدرة للوجود المادي الذي ينبغي على النفس تجاوزه والتخلص من دناسته؛ إلا أن الزهد الأبيقورى لا يقوم رغم جذوره الأفلاطونية الواضحة على الثنائية والتعالى الأفلاطونين، بقدر ما أنه يحاول التوفيق بين حياة النفس وحياة الطبيعة. تقول إيليان اسكوباس Elian Escooubas في مقالها بعنوان "الزهد الرواقي والزهد الأبيقورى" في هذا الموضوع إذا كان تعريف الزهد أفلاطونياً فإن المشروع الأخلاقي عند كل من الرواقيين والأبيقوريين يرمي على خلاف ذلك إلى تخلص الإنسان من كل تعال وتجعلان الحياة الفاضلة تناسب والحياة الطبيعية، فالرواقيون أجهدوا أنفسهم مثل الأبيقوريين ولكن بطرق مختلفة من أجل الملاحة بين الإنسان من جهة والطبيعة والزمان من جهة أخرى، وذلك من أجل إعادة التمايز بين الأخلاق والواقع<sup>(3)</sup>.

كان الحكم الأبيقورى يعيش في حالة من الاكتفاء الذاتي منطويًا مع بعض خلاته في ركن هادئ من أركان الحديقة بعيداً عن صخب الساحة وجبلة المنابر العامة. أما الحكم

<sup>(1)</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص 222

<sup>(2)</sup> د. عبد الرحمن بدوى: المراجع السابق ص 92

<sup>(3)</sup> نقلأعن: د. جلال الدين سعيد: المراجع السابق ص 141

الرواقى فهو يعيش في المجتمع مشاركاً في الحياة السياسية ومسئولاً عن مصير أمته مثل مسئوليته عن نفسه<sup>(1)</sup>.

ولم تكن نزعة الزهد عند أبيقور إلا نتيجة مباشرة لذهب اللذة الذي يشر به، إذ نجده ينفر من اللذة التي تجلب المأوى ويؤثر عليها الألم الذي يتحقق لصاحبها للذلة، وبذلك انتهي أبيقور إلى تحنب اللذات المحمودة والحرص على حياة الزهد والحرمان وقد اتهم باطلأً بالاستهانة والبهيمية لأنه كان مثالاً عالياً للحكيم الأبيقوري الزاهد الورع القادر على ضبط شهواته والسيطرة على أهوائه.

كانت حياة الحديقة قائمة على الخبز والماء الذين وجدهما أبيقور كافيين كفاية تامة يقول أبيقور إنني لأنتشي باللذة الجسدية حين أعيش على الخبز والماء وإنني لأبصق على لذائذ الترف لا احتقار لها في ذاتها بل لما يترتب عليها من مضائقات<sup>(2)</sup>. كما كان أبيقور يكتفي بما يقيم أوده من الخبز والماء، يقول أبيقور أن متقدم أكثر من تلميذه وصديقي مترودورس في فن الحياة السعيدة، إذ هو يحتاج إلى رغيف كامل من الخبز طعاماً له في حين أكتفي بنصف رغيف<sup>(3)</sup>. وقد كتب أبيقور لأحد تلاميذه قاتلاً أرسل لي قطعة من الجبن المحفوظ حتى أقيم عليها مأدبة عندما أريد.

لم يدعو أبيقور إلى هجر ملاذ الدنيا قصوراً عن الحصول عليها أو عجزاً عن التمتع بها، كما أنه لا يفضل الفقر والبؤس على الرخاء والشراء، إذ الفقر شر والعراء قبح والفاليسوف الحقيقي في نظر أبيقور هو من يتجاوز فقره، ليس بتكمidis الأموال ويتتحقق كل رغباته وإنما بالحد من هذه الرغبات، يقول أبيقور عندما يجد الحكم نفسه مقتصرأ على الضروري فهو يجد مع ذلك فرصة للعطاء لا للقبول، إذ أنه يملك كنز يتمثل عي الاكتفاء بالذات<sup>(4)</sup>.

(1) Julian Marias: *History of philosophy*, p. 97

(2) أبيقور: الرسالة إلى ميرودوت ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: المراجع السابق من 134

(3)

نفسه من 135

(4)

(4) أبيقور: الحكم الفاتيكانية رقم 44 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم

فالحكيم الأبيقورى يرفض الانغماس في المللذات الزائفة وينجنب المآدب الفاخرة وذلك ليس سامة من الحياة، وإنما نظراً لنصيب الآلام التي يمكن أن تبع تلك المللذات وهنا يكفي المرء أن يختار الاعتدال في المأكل والمشرب وأن يتحكم في رغباته وأهوائه لكي يصل للفوز بالسعادة. وكتب هرمارخوس يقول تبدو لنا حياة أبىقور بالمقارنة مع حياة بقية الأدميين ونظراً لما تمتاز به من لطف واعتدال كما ولو كانت أسطورة<sup>(١)</sup>.

إن المبدأ المشترك بين الأبيقوريين والرواقين يتمثل في رغبتهم في العيش وفقاً للطبيعة وهي رغبة مناهضة تماماً للأفلاطونية؛ لأن التناوب مع الطبيعة والتلاقي معها غريبان عن الجهد الذي ما نفت تبذلته الأفلاطونية من أجل تخلص الإنسان من حفارة العالم المادي ومن أجل السمو بالنفس حيث لا يلحقها من دنase الوجود الحسي شيء.

إن الواجب الأخلاقي لا يقتضي منا الانعتاق من الوجود الحسي والطبيعي بقدر ما أنه يدعى إلى اعتبار هذا الوجود معياراً لسلوكنا، فالأخلاق ليست مستقلة عن الطبيعة ولا هي مخالفة لها، بل تعد ممارسة الميل والرغبات والغرائز الطبيعية وكذلك البحث عن المتعة واللهمة أول تجلٍ للانسجام بين الإنسان والطبيعة، وليس الطبيعة التي يدعونا إليها الزهد الأبيقورى تلك الطبيعة الزيفة التي تخضع لختمة القدر أو لتعسف الآلهة، وإنما هي الطبيعة التي لم تشوّهها أهواناً ولم تفسدها رغباتنا اللاطبيعية. كما رأت الأبيقورية أنه إن لم يكن يوسع المرء التحكم في العالم وتغيير مجرب الطبيعة فهو مع ذلك يستطيع تغيير أحکامه حول الأشياء وإعطائها المعنى والدلالة اللتين يريدهما، حيث أن الأشياء لا قيمة لها في ذاتها ولا معنٍ لها بحيث يصبح التكالب عليها أو الخوف منها عبئاً لا طائل من وراءه.

وإذا كانت أخلاق الزهد الرواقية تقضي من الحكيم أن يتجرد من أملاكه وأن يعم نفسه منها بحيث يكون شعاره هو الرضا بالقناعة، فإن أخلاق الزهد الأبيقورية رغم رفضها السعي وراء الكسب والملك ترفض التجدد الشامل والحرمان المطلقاً، فكل ما نادى به الزهد الأبيقورى هو الحد من الرغبات والتقلص منها، وفي هذا يقول أبىقور حب المال الذي يؤول إلى خرق القانون جريمة، وحب المال دون خرق للقانون فخر؛ لأنه من المخارة أن يتكتشف

المرء إلى درجة القذارة حتى إن كان لا يخالف القانون<sup>(1)</sup>. إن الحكيم هو من يستطيع الاستغناء عن الكسب والملك والثراء، بيد أنه لا ينبغي أن يتتحول هذا الاستغناء إلى احتقار حقيقي، إذ لابد للحكيم أن يحسن تدبير أمواله وأن يدخلها لوقت الشدة، فعلى الحكيم إذن أن يكسب وأن يدخل وأن يحسن إدارة شئونه حتى لا يلجأ للتسلو. وأخيراً يمكن تلخيص مطالب أبيقور في قول لوكريتوس لا تسمعون نداء الطبيعة؟ إنها لا تتطلب إلا جسم خالٍ من الآلام ونفس خالية من القلق والخوف، إن حاجات الجسم محدودة ويكتفي القليل لاستبعاد الألم عنه ولتمكينه من إحساسات اللذة<sup>(2)</sup>.

## ثانياً؛ السياسة لدى الأبيقوريين:

لم يطمح أبيقور في الغاية التي تطلع إليها أفلاطون وأرسطو من قبل، فلم يعن بالمدينة والمجتمع والدولة، ولم يفتاعل بمحاولات الإصلاح السياسي، بل استهدف تأمين السعادة الوحيدة للإنسان وهي السعادة النفسية والطمأنينة الباطنية وقوامها الاتراكسي، وعلى الرغم من الأهمية التي أعطاها أبيقور للناحية الاجتماعية إلا أنه لم يجده المشاركة السياسية، إن الحكيم سيتغاضى عن الثروة وعن الشكل الاجتماعي وعن الاختلاط مع العامة ويفضل أن يعيش في حياة هادئة متجنبًا أعباء ومشاكل المواطنين وألا يشارك في أمور الدولة، وحتى الزوجة والأولاد من الممكن أن يكونوا مشترين للذهن أو يكونوا سبباً في إثارة المشاكل<sup>(3)</sup>. ولكن الحكيم الذي يفضل الوحدة والاكتفاء بالذات بعيداً عن الصراعات السياسية والقلائل الاجتماعية لن يستطيع تحقيق ذلك إلا تحت حماية القوانين ورعايتها، لذلك لم يغفل أبيقور التأمل في القانون والحق الضروريين لوجود الفيلسوف ولشعوره بالأمن والطمأنينة.

<sup>(1)</sup> نفس المصدر لفحة رقم 43

<sup>(2)</sup> Lucretius: De Rerum Nature, II ,V.40

<sup>(3)</sup> Fuller: A History of philosophy, p. 239

وتجدر بالذكر هنا أن العزلة لا تعني عند أبيقور هجر المجتمع والعيش في الأدغال مع الحيوانات المتواحشة، وإنما ستر حياته قدر الإمكان وعدم تجاوز علاقاته بالآخرين في الحدود الضرورية للعيش والبقاء كي يضمن لنفسه الماء والسكنية وخرفأً من تكاثر الأعداء الحاقدين مع ازدياد الحاقدين مع ازدياد سلطته ونفوذه، يقول أبيقور أن من صفات الحكم أن يعيش متخفيًا بعيداً عن الأنظار تفادياً لعداوة الناس وحقدتهم<sup>(1)</sup>.

فالأعمال السياسية أعمال تزاحيم تنافسية تضع سعادة المشترك فيها تحت رحمة وتحكم الآخرين فتفضي على سعادته وحريرته الباطنية<sup>(2)</sup>.

خالفت نظرية الحق الأبيقورية نظرية العدالة الأفلاطونية المتعالية لعدم تعمقها في الواقع الإنساني المعايش، كما خالفت نظرية المواطن العالمية الرواقية لبقائها مثالاً أعلى يصعب بل يستحيل تحقيقه، وشكبة الفلسفة الكلبين لفقدانهم الشعور بالمسئولية ولنزعتهم الثورية التي تتجه دائمًا نحو الهدم وليس البناء.

أما الحق عند أبيقور فقد قام على نوع من العقد وعلى نوع من التواضع الذي يحدده القانون، فقد أكد أبيقور وجود علاقات تبادل داخل المجموعة الإنسانية مما يوحى بوجود مساواة بين كل الأفراد، نادي أبيقور بوجود سيادة قضائية للدولة على الشعب، ولكن بدرجة معينة تسمح بقيام أقصى درجة من الحرية الفردية فأوصى أبيقور أتباعه بالعيش حياة تتفق مع العقل والشرف والعدالة، وجعل سعادة المدينة متوقفة على وجود تطابق بين إرادة الفرد وبين إرادة الدولة، فتكون القوانين عادلة إذن عندما يتحقق عليها الجميع وتتبع من إرادتهم وذلك من خلال إجراء ديمقراطي حر من قبل كل الأفراد وليس عندما تكون مفروضة عليهم بواسطة طاغية أو قلة من الأرستقراطية ولن يصل الإنسان إلى العيش الآمن إلا بالاتفاق مع غيره من البشر على القوانين تضبط العلاقات والمعاملات المتبادلة منعاً للاعتداءات الفردية والخروب الاجتماعية<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق ثناها وتطوراتها ص 134 انظر أيضاً:

Terence Irwin: A history of Western philosophy, Classical Thought, p.159

<sup>(2)</sup> N.W. Dewitt: Epicurus and his philosophy, p. 186

<sup>(3)</sup> Ibid, p. 185

وي بذلك كان هدف القوانين في نظر أبيقور هو حماية المجتمع من الظلم ولكن الحكماء وحدهم يكتنون عن ارتكاب الظلم بسبب معرفتهم، أما العامة فإنه ينبغي زجرهم عن ارتكابه بالعقاب. وقد تجاوز أبيقور الأخلاق الدوجماتيكية التي تقول بكلية القوانين وي موضوع العدل، وكذلك تجاوز الموقف السوفسكي والموقف الرببي اللذين يرفضان وجود قوانين أو قيم طبيعية وكلية ويعتبران أن القوانين المدنية نشأت عن طريق العنف والقوة، قال أبيقور في إحدى حكمه الأساسية العدل بصورة عامة هو عبنة بالنسبة إلى الجميع، ولا سيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية، ولكن بالنسبة إلى بلد ما وبالنظر إلى ظروف محددة لا يكون الشيء ذاته عادلاً بالنسبة إلى الجميع<sup>(1)</sup>.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هل تكفي القوة الاجتماعية وحدها لردع الأفراد وللحافظة على العدالة؟ العقاب الحقيقي في نظر أبيقور ليس العقاب المادي الفعلي لأن هذا العقاب يمكن أن يتأخر كما يمكن لا يوجد أصلاً، ولا هو عقاب الضمير المتمثل في الشعور بالذنب، بل العقاب الحقيقي في نظر أبيقور هو العقاب الذي يغزو شعور الإنسان المذنب ليجعله يعيش حالة دائمة من الاضطراب ومن الارتباط الناتج عن الخوف من افتضاح أمره، والعقاب المبني على الخوف من افتضاح الأمر عقاباً مستمراً وعقاباً لا ينقطع طالما لم يغوصه عقاب مادي مسلط من الخارج.

صفة القول إذن أن العقوبة الحقيقة تمثل في انعدام الشعور بالأمن والطمأنينة وفي الخوف المستمر من افتضاح الأمر<sup>(2)</sup>.

وتلتقي الحكمة الأبيقورية التي تنادي بالعيش في الخفاء كأفضل طريقة للفوز براحة النفس برغبة عامة الناس في العيش الآمن دون أي خوف من غزو الغير لحياتهم الخاصة ومن افتضاح ما يريدون إخفاءه، فالحياة الآمنة مسعى كل الأدميين، قال أبيقور في إحدى حكمه الأساسية يرغب بعض الناس في الشهرة وفي اكتساب سمعة كبيرة اعتقاداً منهم أن

<sup>(1)</sup> أبيقور: الحكم الأساسية رقم 36 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أبيقور وأرسائل والحكم

<sup>(2)</sup> د. فؤاد محمد شبل: الفكر السياسي - دراسات مقارنة للمناهج السياسية والاجتماعية، ج 1، المبة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1974 ص 137

ذلك سيضعهم في مأمن من الغير، فلو كانت حياتهم بهذه الصورة في مأمن من كل خطر لكانوا يملكون حقاً خيراً مطابقاً للطبيعة، أما إذا كانت حياتهم لا تخلو من الاضطراب فمعنى ذلك أنهم لم يحصلوا على ما كانوا يرغبون فيه منذ البداية ياتيا لهم ليتهم الطبيعي<sup>(1)</sup>. إن الحياة الآمنة لا تتحقق إلا بالمحافظة على نوع العلاقات ومن الروابط بين الأديميين أنفسهم، وهذه العلاقات ليست علاقات قوية بقدر ما هي سعي مشترك إلى العيش في المدروء وراحة البال، قال أباقور رغم أنه يمكننا بما لدينا من قوة وأموال أن نضع أنفسنا في مأمن من الغير فإن حياتنا تكون أكثر أمناً لو آثرنا العيش المادئ بعيداً عن الجمهور<sup>(2)</sup>. ورأى أباقور أيضاً أن الدولة والقانون تعقد يسهل التعامل بين الناس وإذا انتفي وجود مثل هذا العقد انتفي وجود العدالة، فالقانون والحكومات إنما يقومان من أجل الأمن المتبادل<sup>(3)</sup>. وأخيراً دعا أباقور إلى عدم المشاركة في الحياة السياسية وكذلك عدم التدخل في الأمور العامة كي تحرر أنفسنا وتنعم بهدوء النفس والوصول إلى حالة الاتراكيا.

### تعقيب:

لقد ظلم التاريخ الأبيقوريين حين وصف مذهبهم بأنه مذهب يبحث عن اللذة الأنانية الحيوانية، وأنه مذهب استهدف إرضاء الرغبات والشهوات الجنسية والدنيا وأنهم سعوا للحصول على اللذات الواقتية واللحظية الحاضرة. الواقع أن مذهبهم خالف تماماً لهذا فقد نبذوا الانغماس في اللذات الحسية ورأوا أن اللذات الحقيقة تكمن في تحرير العقل ورباطة الجأش وحرية الفعل وهدوء النفس والوصول إلى حالة الاتراكيا.

<sup>(1)</sup> أباقور: الحكم الأساسية رقم 7 ضمن كتاب د. جلال الدين سعيد: أباقور لرسائل والحكم

<sup>(2)</sup> نقـ رقم 14

<sup>(3)</sup> جورج هـ. ساين: تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول ترجمة حسن جلال العروسي، تصدر د. عبد الرازق السنورى، مراجعة د. عثمان خليل عثمان دار المعارف القاهرة 1971 ص 172

ولقد نادى أبيقور بضرورة تدخل إرادتنا في اختبار رغباتنا وفاضل أبيقور بين اللذات وأعلى من قيمة اللذات الروحية والعقلية، وبذلك لم يكن أبيقور فاجراً ولا منهمك في طلب اللذات كما صورة أعداءه.

إلا أنه يمكنناأخذ بعض الانتقادات على أبيقور وتكمّن في:

أن الأبيقوريين قد هدموا أنفسهم بأنفسهم حينما جعلوا الحكمة أسمى الفضائل؛ لأن الحكمة ليست من اللذة في شيء ولا تقوم على أساس تنتهي إلى اللذة من قريب أو بعيد. إن الخطأ الأكبر الذي ارتكبه الأبيقوريون هو أنهم عدوا اللذة غاية كبرى يسعى إليها الإنسان، بينما هي في الحقيقة وسيلة ليست غاية، وسيلة من خلالها يستطيع الإنسان أن يحقق سعادته.

إن الأبيقوريين بعدهم عن الحياة والرجوع إلى ذواتهم إنما يعبرون في الحقيقة عن نزعة فردية كل شاغلها الشاغل الفرد وحسب أي أن الأبيقورى من أجل مصلحته الشخصية لا مانع لديه من التضحية بالأصدقاء والأولاد والزوجة، وهنا تقرر أن الزهد الذي انتهى إليه أبيقور ليس موقفاً نبيلأ منه تجاه الآخرين بقصد مصلحتهم، بل أنه موقف يراعي فيه الزاهد مصلحته أولاً وأخيراً، أي أن الزاهد الأبيقورى إنما هو في أدنى مسافة للغاية بمحرص صاحبها على ذاته وإن أدى هذا المحرص إلى هدم الآخرين وسلبهم حقوقهم.

دعا أبيقور إلى أنه في حالة الألم يجب تذكر اللذات الماضية ولكننا نتساءل هل يكفي تذكر الأيام السعيدة واللحظات الممتعة التي قضيناها في الماضي كي يزول الألم إلا يزداد عذابنا شدة كلما تذكرنا الأفراح الماضية والسعادة القديمة؟

ثم هل بوسعنا حقاً أن نختار من بين الذكريات الماضية ما نريد تذكره وأن ننسى ما لا نرغب في تذكره؟ وهل في وسع المرء أن يكون في شدة الألم قادر على تذكر شيء؟ ولكن برغم كل هذا إلا أنه من الحق أن نسجل للأبيقوريين أنهم سبقوا بثبات وجود ستويارات ملئنحو خمس عشرة قرناً بالنظر إلى اللذة وتصنيفها إلى ضروب مختلفة والمقابلة بين اللذات يجعل بعض أنواعها شروراً والبعض الآخر خيرات فيها سعادة، مما جعل فيبر يصرح بأن أبيقور هو المؤسس الحقيقي للأخلاق النفعية وبأنه يجوز أن تعتبر مذهبة محاولة

من أجل تنظيم الفكر البشري وفقاً للمنفعة، فأفلاطون كان يبحث عن الحق ليستنبط منه الخير، أما أبيقور فكان على العكس حيث بحث عن الخير بالنسبة إلينا قبل البحث عن الحق في ذاته.

وبذلك يعد أبيقور أفضل من قدم الدواء إلى الذين حطمهم الصراع من أجل الحياة في عصر اخلال الحضارة وتساقط القيم وانهيار الأخلاق وذلك الدواء هو الاتراكسيـا.

## الخاتمة

لم تكن نشأة الفلسفة الأبيقورية إلا كرد فعل لفترة من أسوأ فترات أثينا حيث عمت الاضطرابات والخلافات السياسية، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات نتج عنها فقد المدن اليونانية استقلالها وسيادتها، والخضوع للأسر والتبغية. وعمت الفوضى والقلق وأصبح الإنسان يخاف من كل شئ حوله بعد أن فقد الثقة في الآلهة. فكان لابد من ظهور فلسفة جديدة تعيد الثقة والطمأنينة والسعادة إلى الإنسان وهذه الفلسفة هي الفلسفة الأبيقورية التي لم تكن ترمي إلى تفسير الطبيعة كباقي الفلسفات الأخرى، وإنما جاءت لتبعث الثقة والطمأنينة في نفس الإنسان اليوناني، ولتجدد ما يؤكد هذا في نصوص أبيقور حيث قال كما أنه لا خبر في طب يزيل أمراض الجسم، كذلك لا خير في فلسفة لا تداوي أمراض العقل وكل كلمة يقولها الفيلسوف لا تشفي أمراض الناس لا خبر فيها.

وقد أسس أبيقور المدرسة الأبيقورية وأكمل مذهبها، ولم يقسم أي أبيقوري لا حق بإضافة شئ جوهري إلى معتقداتها التي وضعها أبيقور بنفسه. ورفض أبيقور ما ذهب إليه ديمقريطس الأبديري وزينون الرواقي والقائل بأن كل الأشياء تعاقب في الطبيعة وفقاً لختمية مطلقة، فهاجم أبيقور الختمية الطبيعية والختمية اللاهوتية وأنكر المصادفة حيث رأى أبيقور أن هذه الختمية تهدم تماماً كل القيم الأخلاقية وغيرها من الوسائل المعيارية التقويمية للسلوك في الحياة.

ولم يكن أبيقور ناقلاً أو مقتبراً للمذهب النزري الديموقرطي بل أنه أدخل عليه فكرة الثقل وهي فكرة خاصة بأبيقور ومن إسهاماته الواضحة في تقديم المذهب النزري، فتقلل النزرة هو مصدر حركة سقوطها إلى أسفل، حيث أن ديمقريطس لم ينسب إلى الذرات من الصفات إلا الحجم والشكل وقال أبيقور بالثقل للدفاع عن المذهب بعد أن انتقد أرسطو ديمقريطس لاستبعاده الثقل عن الذرات.

و كان هدف أبيقور من نظرية المعرفة حصر الوجود الإنساني في حدود الحاضر بما يتضمنه من احساسات بدئية، دون التفكير في خفايا الأشياء وفي الغيبات التي تلهي عما تقدمه له اللحظة الحاضرة من متع وملذات.

أدخل أبيقور فرض الآخراف الذري وذلك للخروج من حدة الضرورة العميماء، مما دفع شيشرون إلى وصف الآخراف الذري بأنه اختراع صبياني سخيف ورأي آخرون أنه كان تخلياً من جانب أبيقور غير محترم عن قوانين الطبيعة التي يقوم عليها مذهبة وخرقاً واضحاً لمبدئه الأول لا شيء يأتي من العدم.

إلا أننا نرى أن الآخراف الذري ليس فرضاً زائداً عن الحاجة في نسق أبيقور، بل لقد كان مصدر سمو أبيقور الفلسفى أنه قال بفرض الآخراف الذري الذي حررنا من قيد الضرورة الطبيعية الصارمة، فقد قامت نظرية الكواتم ودفعها عن اللاحتمية العلمية في العصر الحديث وهدمتها للحتمية العلمية الصارمة على القول بالآخراف الذري الأبيقوري القديم وتعتبر النظرية الذرية أحد ثلاثة اكتشافات رئيسية هامة، ثانيةاً نظريات الكواتم، وثالثها نظرية النسبية وليس النظرية الذرية باكتشاف مستقل عن الاكتشافين الآخرين بل هي متضمنة فيما، وما نظرية الذرة إلا جزء من النسق العام لنظريات الكواتم. وقد اعترف فلاسفة العلم بفضل الريادة إلى الأبيقوري، فلم يكن الآخراف الذري فرضاً صبيانياً كما زعم شيشرون، وقد نجح عن نظرية أبيقور هذه نتائج هامة كما يقول تلميذه لوكريتوس فإذا قام القانون الأسمى للحياة الذي يسمى الحكمة، وحرر الجنس البشري من الاحتمية الصارمة التي تقضي على حرية الإنسان وأرشد الإنسان إلى الطريق المضمون لبلوغ السعادة وصفاء العقل.

هاجم أبيقور ما كان شائعاً في عصره من عبادة لنوع من الآلهة المسماة بالآلة الحظ والتي أقبل الناس على عبادتها والتسلل إليها لتنمى عليهم بالنجاة، ولا وجود لمثل هذه الآلهة في رأي أبيقور، ولم يكن أبيقور ملحد أو كافر بالآلهة كما صورته الرواقية والمسيحية. حيث أن أبيقور لم يترك مناسبة يدعو فيها الحكيم إلى التأمل في الآلهة والتي السير على منهاها والتشبه بها من أجل الفوز بالنعيم الذي تنعم به في مجتمعها، وقد كان أبيقور حريصاً على

المواظبة على الطقوس الدينية وعلى الحفلات والأضاحي وقد حث أصدقاءه على التقيد بها.

كما انتهج أبيقور نزعة مادية فردة عقلية في مقابل مادية ديمقريطس الحسية الإلهية لكي يفسح المجال للقول بالحرية الإنسانية، بينما تفرق مادية ديمقريطس الفرد في البناء الكلي للذرات وتجعله خاضعاً للضرورة، تؤكد مادية أبيقور على حرية الإنسان وعلى أنه موجود مادي واقعي حر ومسئول عن أفعاله.

بعد موقف أبيقور الأخلاقي أكثر تماسكاً من الناحية المنطقية من موقف أرسطو، فقد استبعد أبيقور اللذة الجسدية، لأنها دالماً ما تؤدي إلى الألم وفضل عليها اللذات العقلية. كما نادى أبيقور بوجوب أن يتسلح بالشجاعة الكافية من أجل مقاومة الألم وذلك بتذكر الذات الماضية ويتوقع انتهاء الألم في المستقبل ولو بمحنة الموت وانعدام الشعور أما الموت ذاته فهو من وجهة نظره ليس شرًّا لأنَّه انعدام الإحساس، كما أنه من منظور العقل ليس الموت شرًّا لأنه النهاية الطبيعية والضرورية لكل الأشياء، كما عارض أبيقور الانتماس في لذة الجسد بإفراط حيث قال إن لحظة من اللذة قد تؤدي إلى الشقاء مدى الحياة، بينما الغاية نوع اللذة التي نادى بها أبيقور كانت زوال الألم وإقامة دعائم الحياة السعيدة، فحاله هادئه من السعادة المتصلة أكثر أهمية من إثارة صاحبة لمسرات وقته.

لقد أثر المذهب الأبيقوري في تطور الفكر تأثيراً بالغاً للأهمية حيث ساهمت الأبيقورية بكل قوة في تخلص المجال الأخلاقي من الخرافات ومن الأفكار المسبقة المتصلة في النفوس، كما حررت الفكر من الاعتقاد في الأشياء الخيالية أو الناتجة عن تدبير عناية إلهية.

لقد أنسى فهم الفلسفة الأبيقورية حيث عانت الأبيقورية منذ منشأها وإلى أيامنا هذه لكثير من سوء الفهم، حتى لقد رسم أبيقور في صورة شيطان الفسق والفحotor، وأصبحت صفة أبيقوري مرادفه لهذه الصفات جسدي داعر، وخليع، حتى أن أبواء الكنيسة الأوائل حكموا علي فلسفة أبيقور بأنها دعوة إلى زريبة الخنازير، وعند الأتقياء من السابقين لم يكن من يتبع مذهب أبيقور سوى ملحد واحد، كذلك عانت الأبيقورية من سوء الفهم الخاطئ، حتى فهم التلذذ بزهد غذاء يسد الرمق وشراب يقطع العطش بزهد يجعل الإنسان

يضارع الآلهة في غبطتها إلهاً بين البشر على أنه استرسال واستسلام للملذات، وربما كان السبب في ظهور سوء الفهم هذا وتطوره إلحاح أبيقور على اللذة الحسية المباشرة والبدئية واستخدامه الفاظاً مباشرة مثل لذة البدن ، ولذة البطن وربما يكون ساهم في ذلك أيضاً رفض أبيقور لفكرة العادة عن الآلهة.

كما أساء بعض النقاد فهم الأبيقرورية ونجد هذا في كتب الأدب العربي إذ يصف بعض النقاد بعض الشعراء بأنهم أبيقروريون قاصدين بذلك أنهم غارقون في الخلاعة في الملذات الحسية والتزوات، إلا أن أبيقور برع من كل هذا فما قصده أبيقور بعيد كل البعد عن هذه التهم، فما كان أبيقور يرمي للوصول إليه ليس إلا حالة اهدوه وراحة البال، وما يؤكد هذا قول أبيقور *فليكن عقلك شأنه في ذلك شأن أكاديمياً*، جزيرة من المدح والسلام وسط هذا العالم المضطرب ولم تكن مدرسته الفلسفية إلا حديقة جذورها الصداقة في عالم تنقصه الصداقة، فكان أبيقور يجد اللذة بأنها تبادل الوئام المشترك أو هي مصادقة لطيفة.

## **قائمة المصادر والمراجع**

### **أولاً: المصادر:**

- المصادر العربية أو المترجمة إليها.

أرسطو طاليس:

1- في النفس ترجمة د. أحد فؤاد الأهوانى، راجعه على اليونانية الأب / جورج

شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية ط 1 القاهرة 1949

2- الكرون والفساد نقله من اليونانية إلى الفرنسية وقدم له / بارغلي سانتهيلير  
نقله إلى العربية د. أحد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة  
د. ت

أفلاطون:

3- "الجمهورية" نقلها إلى الإنجليزية بنiamin جويت ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، راجعها  
على الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم دار الكتاب العربي للطباعة والنشر  
القاهرة 1968

4- "فيدون" ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي، علي سامي النشار، عباس الشربي  
دار المعارف، القاهرة 1962

فلوتارخوس:

5- الآراء الطبيعية ترجمة / قسطا بن لوقا ضمن كتاب النفس لأرسطو طاليس  
تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1954

**ب- المصادر الأجنبية.**

- Leartius" Diogenes": lives of Eminent philosophers trans by:  
R.D. Hichs, Vol, 2 Harvard university press.Combridge,  
london. 1970.
- Lucretius: De Derum Natura Tran by. P. Lathain Penguin  
books Baltimore 1957.

## ثانياً، المراجع

- أ- العربية أو المترجمة إليها.
  - إبراهيم. د. زكريا: المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة 1960
  - أبو ريان د. محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي ج 2 أرسطو والمدارس المتأخرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج 4 القاهرة 1974
  - آل ياسين د. جعفر: فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، منشورات عويدات بيروت 1971
  - أمين د. عثمان: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971
  - أنيس د. عبد العظيم: العلم والحضارة الحضارات القديمة واليونانية، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر القاهرة د. ت
  - الأهواني د. أحد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية ط 1، القاهرة 1954
  - بارو ر.هـ: الرومان، ترجمة عبد الرزاق يسري، مراجعة د. سهير القلماوي، دار نهضة مصر، القاهرة 1968
  - بدوي د. عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1943
  - بран جان: الفلسفة الأيقورية، تعریب جورج أبو كسم قدم له د. عادل العوا، سلسلة أبجدية المعرفة، ط 1، بيروت 1992
  - برهيمه أميل: تاريخ الفلسفة ج 2 الفلسفة الهلينستية والرومانيّة، ترجمة د. جورج طرابيش، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1982
  - بيار بوبانس: أباقوروس تعریب د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط. 1 بيروت 1980
  - تارن و. و: الحضارة الهلينستية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاون، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة 1966

- توماس هنري: أعلام الفلسفة كيف تفهمهم، ترجمة. متري أمين، راجعه د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة 1964

- توماس هنري ودانالي توماس: المفكرون من سocrates إلى سارتر، ترجمة. عثمان نويس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1970

- جشري و. ك. س: الفلسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة وتقديم د. رافت حليم سليم، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، دار الطليعة بيروت 1988

- جيجن أولف: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عند الألمانية وعلق عليه د. عزت قرني. دار النهضة العربية، القاهرة 1976

- حرب د. حسين: الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفكر اللبناني، ط1 بيروت 1990

- دبورانت ول: قصة الحضارة أحملد الثالث حياة اليونان، ترجمة. محمد بدران، الهيئة العامة للكتاب القاهرة 2001

- رسيل برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية الكتاب الأول الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، راجعه د. أحد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط 2 القاهرة 1967

- .....: حكمة الغرب، ج 1 سلسلة عالم المعرفة الكويت 1983

- ريفو البير: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أ. أبو بكر ذكري، مكتبة دار العروبة، القاهرة 1958

- سارتون د. جورج: تاريخ العلم ج 2، ج 3، ج 4، ترجمة د. توفيق الطويل، د. أحد فؤاد الأهوانى، د. عبد الحليم متصر، د. عبد الحميد لطفى، د. عبد اللطيف محمد علي، أبو العلا عفيفي، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، إشراف د. إبراهيم مذكر، د. محمد كامل حسين، د. قسطنطين زريق، د. محمد مصطفى زيادة، دار المعارف، القاهرة 1978

سباين د. جورج.هـ: تطور الفكر السياسي الكتاب الأول، ترجمة د. حسن جلال العروسي، تصدر د. عبد الرازق أحمد السنهوري مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة 1971

سعيد د. جلال الدين: أبيقور: الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت 1991

شبل د. فؤاد محمد: الفكر السياسي: دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974

صبحي د. أحد: في فلسفة الحضارة ج 1 الحضارة الإغريقية، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية د.ت

الطويل د. توفيق: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطوراتها، منشأة المعارف الإسكندرية 1960

العالم محمود أمين: فلسفة المصادفة، دار المعارف، القاهرة 1969

عبد الله د. محمد فتحي: مترجم وشراح أرسسطو عبر العصور، دار الوفاء لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2000

.....: المعرفة عند فلاسفة اليونان، دار الأندلسية للطباعة والنشر الإسكندرية 1992

العوا د. عادل: المذاهب الأخلاقية عرض وتقديم ج 1، مطبعة الجامعة السورية، دمشق 1958

- غلاب د. محمد: الفلسفة الإغريقية ج 2، مكتبة الأجليل المصرية، ط 2 القاهرة د.ت

فارتن بنامين: العلم الإغريقي ج 1 ترجمة أحد شكري سالم، مراجعة حسين كامل أبو الليف، مطبعة مصر، القاهرة 1959

فخري د. ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس 585 ق.م إلى ألفوطين 270 م ويرقلس 485 م، دار العلم للملائين، ط 1، بيروت 1991

فرنر د. شارل: الفلسفة اليونانية ترجمة د. تيسير شيخ الأرض، منشورات الأنوار، بيروت 1968

كارس جيمس بـ: الموت والوجود دراسة لتصوير الفناء الإنساني في التراث الديني والفلسي العالمي المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1998

كامل د. ماهر، عبد المجيد عبد الرحيم: 36- مبادئ الأخلاق، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1 القاهرة 1958

كرم: آ. يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف ط 1، القاهرة 1966

كريسون آندرية: المشكلة الأخلاقية والفلسفة، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أ. أبو بكر ذكري، دار الكتب الحديثة ط 2 القاهرة 1948

مراد د. محمود: مفهوم الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للطباعة والنشر الإسكندرية 2001

د. مرجان د. محمد عبد الرحمن: تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الميليشية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ط 1 بيروت 1993

مطر د. أميرة حلمي: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية القاهرة 1974

مظہر د. إسماعيل: فلسفۃ اللہ وآلہ، مکتبۃ النہضۃ المصریۃ القاھرۃ 1936

الشار د. علي سامي وأخرون: دیقیریطس فیلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للنشر، ط 1 الإسكندرية 1972

الشار د. علي سامي: نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان، ج 1، منشأة المعارف، الإسكندرية 1964

-الشار د. مصطفى: الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، دار النصر للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت

ورنر د. ريكس: فلاسفة الإغريق، ترجمة د. عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1958

بـ المراجع الأجنبية.

Allan. D.J.: Philosophy from thaes to Aristotle oxford university press, London 1975

Annas. Julia: Hellenistic philosophy of Mind university of California press, London

Armistrong. A. H.: An Introduction to Ancient philosophy.Methuen & co. ltd, London 1947

Balby. Cyrial: The Greek philosophers Epicurus at the clarendon press , Oxford 1928.

Band 'W.Windel" A History of philosophy, Trans by. Jams Tufts The Macmillan Company, London, 1923

Benn "A. co": History of Ancient philosophy Matts, ca London 1972

Burnet. John: Early greek philosophy Macmillan , London. 1949

.....: Greek philosophy "Thales to Plato.Macmillan press, New york 1968

Clark. Gordon. H: A History of philosophy. Thales to Dewey.Houghton Mifflin company Boston, U. S.A Copleston. F.S.J: A History of philosophy, vol. 1 distributors. Burhs oates & wash bourne, lted. New york 1922.

Deroudel: The life of Epicurus, in le morale d'Epicure the English traslation , ams. Press INC,New york 1975

Dewitt. N.W: Epicurus and his philosophy universityof minnesota press minneapolis 1954

Festugiere. A. J.: Epicurus and his gods, Trans by c. w chilton, Basis Blackwell. oxford 1955

Free man " K": Ancilla to the pre.socratic philosophy Basil Blakwell, oxford. 1948

.....: The pre.socratic philosopher Basil Blak well oxford 1959

Fuller "B.A": 16- A history of philosophy Revised by sterling Im. McMurrin. Third Edition ans Ibn. Publishing co, oxford 1955.

Guthre. W.K.C. 17- A History of Greek Philosophy , Vol 2, Cambridge The university ress. London 1965

Hartman. C. F. N 18- Ethics Vol. 1. English Trans. by, S.Coit Cambridge The niversity press, London 1956

Irwin " Terence: 19- A History of western Philosophy classical Thought. oxford university press. New York 1989

Jones. H: 20- The Epicurean tradition. Routledg , London 1992

Jones " W. T ".: 21- The classical mind A history of western philosophy , second Edition, Harcourt BraJovanouich, INC , New York.

Living stone." R.W": 22- The Mission of Greece The clerndon press. oxford 1928

Long " A.A. & sedley " : 23 – The Hellenistic philosophy vol.1 Cambridge university press , London 1992.

Luce. J.V.: 24- An Introduction Greek Philosophy Thams and Hudson , Ltd. London 1992

Mriass. Julian: 25- History of Philosophy Dover Publication , INC. NewYork 1966

Mistsis. " Ph": 26- Epicurus Etnical Theory Cornell niversity press. Ithaca & London , 1988

Nichols " J.H": 27- Epicurean Political philosophy Cornell university press , Ithaca, 1979.

Oates " whitang. J": 28- The stoic and Epicurean philosophy the modern Library. Macmillan publishing Company , New york. 1974.

Popken. Richard. H: 29- Philosophy made simple Doubleday & company. INC. New York. 1981.

Prior. William: 30- Virtue and knowledge An Introduction To Ancient Greek Ethics, Routlege. London 1968.

Raphael D.D: 31- Moral Philosophy oxford, university press.  
New York 1976.

Rist " J. M": 32 - Epicurus, Cambridge, university press,  
london , 1972

Runkle , Gerald: 33- Ethics , an Examination of contem porary  
Moral Problems s. Holt pinehar and wuinston. New York..

Saunders " Jasont ": 34- Greek and Roman philosophy after  
Aristotle Collier Macmillan limited , London 1966.

Stumpf " Somuel: 35 – Philosophy , History and problems  
Third Edition.MC. Grow Hill Book , company , London

Thilly. Frank.: 36- Ahistory of Philosophy , Revised by.  
ledger wood. George Allen & unwin, ltd. London 1952.

Taylor " A.E ": 37- Epicurs ,constable. Company ltd.. London  
1911

Weber. Alfred: 38: History of Philosophy. Trans by, Frank  
Thilly. Charles. Scribner's. sons , New York 1968.

Zeller " Eduard ": 39- outline of the History of Greek  
Philosophy. Revised by: Dr. w.lhein nestle and Trans by  
Itinity College , Cambridge Kegan paul , Trench Trubner ,Co,  
ltd. London 1931.

### ثالثاً: دواوين المعرف والمعاجم:

طرابيشي د. جورج: 1- معجم الفلسفة دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت - 1982

معجم أعلام الفكر الإنساني 2- ج 1 إشراف د. إبراهيم مذكور الهيئة المصرية العامة  
للكتاب القاهرة 1984 -

الموسوعة الفلسفية العربية: 3- إشراف د. معن زيادة الجلد الثاني ج 2، معهد  
الإنماء العربي، ج 1 بيروت 1988 -